This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

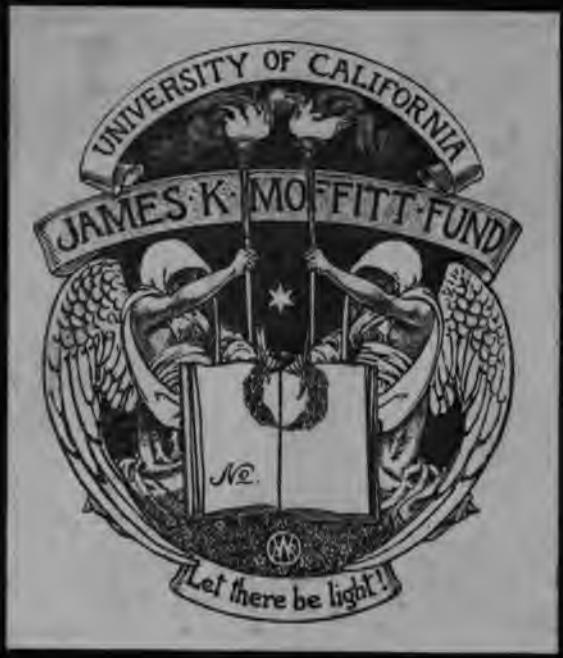
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

$B 118 046

YC109991


UNIVERSITY OF CALIFORNIA
JAMES K MOFFITT FUND
Let there be light!

Philosophische Schriften

von

Kuno Fischer.

6.

Philosophische Schriften

von

Kuno Fischer.

6.

System

der

Logik und Metaphysik

oder

Wissenschaftslehre.

Von

Kuno Fischer.

Dritte Auflage.

Heidelberg
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung
1909.

Verlags-Nr. 341.

BC 73
F5
1909

MCFFITT

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Vorrede
zur dritten Auflage.

Kuno Fischer bereitete die dritte Auflage seiner Logik vor, als die Krankheit seines Alters ihm die Feder aus der Hand nahm. Seit langen Jahren war das Werk im Buchhandel vergriffen gewesen; dringende Aufforderungen zur Neuherausgabe traten ständig von den verschiedensten Seiten her an den Verfasser heran, und auch der tiefgehende Eindruck, den seine Vorlesungen über Logik jedesmal hervorriefen, mußte ihm den Wunsch nahelegen, die an seinen Hörern erprobte Wirkung wieder einem weiteren Leserkreise zugute kommen zu lassen. Daß er damit trotzdem so lange zögerte, hatte einen besonderen Grund: er wollte sich zuvor mit der Darstellung des hegelschen Systems die historischen Voraussetzungen vergegenwärtigen, aus denen die bestimmenden Züge seines eigenen Denkens erwachsen waren, um so zu seinem Buche das ursprüngliche Verhältnis zurückzugewinnen und im Anschluß daran die Frage nach der Notwendigkeit etwaiger Modifikationen oder Ergänzungen unbefangen zu prüfen. Was ihm verschwebte, war — neben mancherlei Änderungen im einzelnen — namentlich die Erweiterung des historischen Teils, in den die wichtigsten Erscheinungen der letzten Jahrzehnte auf logischem Gebiete einbezogen werden sollten.

Im wesentlichen jedoch hielt Kuno Fischer an seiner Auffassung der entscheidenden Probleme fest: er empfand dies mit einiger Genugtuung, als er nach Vollendung seines Werkes über Hegel seine Stellung zu ihm von neuem erwog und seine alte Überzeugung bestätigt fand, wieviel dieser Denker uns Heutigen noch zu sagen habe und wie wenig im Grunde die Kritik der Folgezeit dem Wahrheitsgehalt seines Systems gerecht geworden sei. Zur Schule Hegels im engeren Sinne wollte er sich ja nie gerechnet wissen, sofern darunter eine unfreie Abhängigkeit von starren Formu-

220130

lierungen verstanden sein sollte; dies wäre wohl noch klarer hervorgetreten, wenn er die geplante Durchsicht seiner Arbeit zur Ausführung gebracht hätte. Aber daß die Philosophie Hegels den folgerichtigen Abschluß der von Kant eingeleiteten philosophischen Bewegung bilde und in den zentralen Gedanken seiner Lehre die tiefste Ausprägung des Geistes unseres idealistischen Zeitalters vorliege, darauf hat er stets hingewiesen und in diesem Sinne ihren methodischen und systematischen Grundlagen unverlierbare Bedeutung zuerkannt; das zeigt auch sein meisterhafter Umriß des Werdeganges der Logik, der diese Ansicht als Ergebnis umfassender historischer Betrachtung entwickelt. Ein echtes Erzeugnis hegelschen Denkens ist Fischers Logik in der Tat trotz der Umbildung, die sie an manchen Punkten vornimmt, in ihrem Gesamtcharakter unverkennbar. Auf seine hauptsächlichsten Abweichungen von Hegel, wie sie in der Lehre von den Urteilen und Schlüssen sowie allgemein in der schärferen Akzentuierung des erkenntnistheoretischen Moments zutage treten, zielen die Schlußworte der zweiten Vorrede: „Es gibt zwei Dinge, die man in der Philosophie nicht ungestraft vernachlässigen darf: die aristotelische Logik und die kritische, ich meine die kantische Philosophie".

Den Titel „Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre" führte das Buch bereits, als es 1852 zum erstenmal in die Öffentlichkeit trat. Schon damals hat Kuno Fischer im Vorwort dieser Bezeichnung die Erläuterung hinzugefügt: Identitätsphilosophie in transzendentalem Geiste. Die transzendentalphilosophische Auffassung der Kategorien sollte ebenso nachdrücklich zur Geltung kommen wie die metaphysische Erkenntnis, daß in dem inneren Zusammenhange der Vernunftbegriffe zugleich die objektive Dialektik des Weltprozesses gegeben sei. Im übrigen war die Schrift in ihrer früheren Gestalt nur als Kompendium für akademische Vorlesungen gedacht, wie ein solches zu jener Zeit in verwandtem Sinne auch J. Ed. Erdmann, Rosenkranz u. a. verfaßt hatten. Erst die zweite Auflage, die 1865 erschien, machte aus dem Grundriß eine ausführliche Darstellung: Fischer gab jetzt nicht nur den systematischen Erörterungen eine eingehendere Begründung und rückte die grundlegende Bedeutung des kantischen Elements in noch hellere Beleuchtung, sondern brachte auch die Fülle von Geist und Erfahrung, die in seiner Schrift enthalten war, durch die stete Beziehung auf die Erscheinungen des gesamten Kulturlebens zu voller Reife und Wirksamkeit. „Er ver-

anschaulicht", sagt treffend Wilhelm Windelband, „aus einem reichen historischen und literarischen Wissen die Kategorien und insbesondere den Übergang von der einen zur andern durch bekannte Gestalten und Vorgänge der Geschichte und der Dichtung, und er führt diese lebendig vor, statt sie wie Hegel in geheimnisvoller Nebelhaftigkeit anzudeuten." So gehört das Werk inhaltlich wie formell zu den charakteristischsten und glänzendsten Leistungen, die wir dem Verfasser verdanken, und es ist wohl zu begreifen, daß es auch bei hervorragenden Forschern anderer Wissenszweige oft lebhafte Anerkennung gefunden hat. Nimmt es doch, lediglich als Lehrbuch betrachtet, durch die siegreiche Klarheit, mit der es den schwierigen Gegenstand bemeistert, einen ungewöhnlichen Platz in der Literatur des Fachs ein: selten ist wohl ein abstraktes Thema von der ersten bis zur letzten Zeile so anregend und fesselnd, mit solcher lebendig aus völliger Durchdringung des Stoffes quellender Kraft behandelt worden.

Kuno Fischer selbst war sich bewußt, in seiner Logik die Summe der theoretischen Überzeugungen niedergelegt zu haben, auf denen seine eigene wissenschaftliche Lebensarbeit beruhte. Vor allem hat er dem Prinzip der Entwicklung, in dem er von Anfang an den beherrschenden Gedanken seiner Weltanschauung gesehen hat, eine so selbständige und konsequente Durchführung gegeben, daß wir hierin den Schwerpunkt seiner gesamten Darlegungen zu suchen haben. Vergleicht man diese Untersuchungen mit den prinzipiellen Abschnitten seines großen Geschichtswerkes, in denen er die Systeme der Denker auf ihren Wahrheitswert wie auf ihre Widersprüche hin analysiert, so gewinnt man deutlichen Einblick in den Kern seines Denkens und Schaffens, besonders in die ausschlaggebende Bedeutung, die die geschichtliche Betrachtungsweise für die Gestaltung seiner Anschauungen besaß. Auch im vorliegenden Buche sind die kritischen Auseinandersetzungen, die er den neben und gegen Hegel aufgetretenen philosophischen Richtungen bis zu Trendelenburg zuteil werden läßt, vornehmlich deshalb so instruktiv, weil er dieselben aus dem Ganzen der gleichzeitigen Ideenbewegung heraus erfaßt und eine jede als Glied eines kontinuierlichen geistigen Zusammenhanges würdigt. So wird man sagen dürfen, daß eine Arbeit wie Kuno Fischers Logik, die einen in verschiedener Hinsicht so bedeutsamen Beitrag zum Verständnis der treibenden Motive dieser Strömungen liefert, gerade jetzt zur rechten Zeit kommt, um der sich wieder anbahnenden Versenkung in die großen idealistischen Systeme

erwünschte Förderung zu bringen. Auf dem Gebiete der Logik fehlt in der Reihe der mannigfachen Theorien, die ihre Ansprüche für die Weiterbildung dieser Wissenschaft geltend machen, heute eine angemessene literarische Vertretung des hegelschen Standpunktes, die ihn nach seinen starken wie seinen anfechtbaren Seiten anschaulich vor Augen stellt. Daß Kuno Fischers Werk, und nur das seine, diese Lücke wirklich auszufüllen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart authentisch zu vermitteln vermag, bedarf keiner weiteren Darlegung. Diesem gewichtigen Vorzuge gegenüber verschlägt es nicht allzuviel, wenn es in anderen Beziehungen nach Anlage und Tendenz dem modernen Betriebe der Logik ferner steht und den nur an den maßgebenden Arbeiten des letzten Menschenalters orientierten Leser zunächst befremden wird. Um was es sich bei der Neubelebung des spekulativen Idealismus handelt, hat Kuno Fischer wenige Jahre vor seinem Tode mit den Worten ausgesprochen: „nicht dogmatische Verteidigung, überhaupt nichts Dogmatisches, sondern Verflüssigung eines großen in Stagnation geratenen Kulturelements geistigster Art". In der Zuversicht, für die Erreichung dieses Zweckes durch seine Logik, der ehedem in einer der Philosophie abholden Zeit ein so nachhaltiger Erfolg beschieden war, nunmehr in erneuter Weise wirken zu können, hatte sich der verewigte Verfasser entschlossen, sein Werk zum drittenmal in die Welt hinausgehen zu lassen.

Hugo Falkenheim.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.
Propädeutik.

Erster Abschnitt.
Die Aufgabe der Logik.

Seite

§ 1. Die Philosophie als Wissenschaftslehre 3
§ 2. Die Wissenschaftslehre als Logik 5
§ 3. Die Logik als Metaphysik 5
§ 4. Die Aufgabe der Logik 7
§ 5. Unterschied von der formalen Logik 8
§ 6. Ursprüngliche und abstrakte Begriffe 9
§ 7. Logik und Grammatik 11
§ 8. Die Terminologie 13
§ 9. Logik und Rhetorik 14
§ 10. Propädeutik und System 14

Zweiter Abschnitt.
Geschichte der Logik.

§ 11. Ursprung der Logik 16
§ 12. Grundstoff und Grundform 17
§ 13. Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten 17
§ 14. Richtung und Grundlinien der Logik 19
§ 15. Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit 21
§ 16. Entgegengesetzte Grundrichtungen 23
§ 17. Die Unmöglichkeit der Erkenntnis. Sophistik 23
§ 18. Die Antilogik 25

Seite

§ 19. Das Erkenntnisproblem 29
§ 20. Die sokratische Lösung. Experimentallogik 29
§ 21. Die platonische Dialektik. Begriffsbildung 33
§ 22. Aufgabe der aristotelischen Logik 37
§ 23. Die logischen Untersuchungen 38
§ 24. Urteil und Kategorien 40
§ 25. Die Kategorien 40
§ 26. Das Urteil 42
§ 27. Entgegensetzung der Urteile 43
§ 28. Umkehrung der Urteile 45
§ 29. Entgegensetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß . 46
§ 30. Der wirkliche Schluß. Syllogismus 47
§ 31. Die Schlußfiguren 49
§ 32. Die Schlußarten oder Schlußmodi 51
§ 33. Unmögliche Schlüsse. (Indirekte Ableitung der Schlußmodi) . 54
§ 34. Die erste Figur als Erkenntnisform 55
§ 35. Die erste Figur als syllogistische Grundform. Die Reduktion . 56
§ 36. Der richtige Schluß 58
1. Der Zirkel 58
2. Die Umkehrung 58
3. Der Unmöglichkeitsschluß 59
§ 37. Der falsche Schluß 59
1. Petitio Prinzipii 59
2. Non propter hoc und Proton Pseudos 60
3. Paralogismus 60
4. Apate (Elenchos, Krypsis) 60
5. Der dialektische Schluß. Epicheirem. Apagoge . . . 61
§ 38. Der unvollkommene Schluß. Syllogistik und Rhetorik . . 62
1. Enthymem und Induktion 63
2. Paradigma 64
3. Instanz 64
§ 39. Der zusammengesetzte Schluß (Sorites) 65
§ 40. Deduktion und Induktion 67
§ 41. Induktion und Analogie 68
§ 42. Der apodiktische Beweis. Deduktion und Definition . . . 70
§ 43. Die Definition 72
§ 44. Charakteristik der aristotelischen Logik. Zusammenfassung des Ganzen 75
§ 45. Nacharistotelische Richtungen 77
§ 46. Ausbildung der formalen Logik. (Die peripatetische und stoische Schule.) 79

Seite
§ 47. Charakter der formalen Logik 82
§ 48. Die aristotelische Logik im Mittelalter 85
§ 49. Die logische Streitfrage des Mittelalters. Realismus und Nominalismus 87
§ 50. Übergang zur neueren Philosophie 90
§ 51. Die entgegengesetzten Erkenntnisrichtungen der neueren Philosophie 92
§ 52. Das Erkenntnisproblem 95
§ 53. Die skeptische Entscheidung. Hume 95
§ 54. Die kritische Lösung. Kant 96
§ 55. Psychologische und transzendentale Auffassung. Fries und Fichte 98
§ 56. Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre. Fichte 100
§ 57. Das Identitätsprinzip 106
§ 58. Naturphilosophie. Schelling 107
§ 59. Übergang zu Hegel 112
§ 60. Die hegelsche Logik 113
§ 61. Widerstreitende Standpunkte 116
§ 62. Standpunkt der Nichtidentität. Herbart 117
§ 63. Der Wille als Identitätsprinzip. Die Welt als Wille und Vorstellung. Schopenhauer 120
§ 64. Kritik des vorhergehenden Standpunkts 132
§ 65. Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein. Das Prinzip der Bewegung und des Zwecks. Trendelenburg . 137
§ 66. Kritik des vorhergehenden Standpunkts 148

Dritter Abschnitt.
Die Methode der Logik.

§ 67. Der Standpunkt zur Lösung der Aufgabe 165
§ 68. Der Weg zur Lösung 168
§ 69. Der Begriff der Entwicklung 170
§ 70. Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprinzip 172
§ 71. Die Entwicklung als Universalprinzip. Die geschichtlichen Universalsysteme 174
§ 72. Die Entwicklung als wissenschaftliche Methode 177
§ 73. Das reine Denken 182
§ 74. Die logische Entwicklung 187
§ 75. Der Gang der logischen Entwicklung 189

Zweites Buch.
System der Kategorien.

Erster Abschnitt.
Die Lehre vom Sein.

Erstes Kapitel.
Die Qualität.

Seite

§ 76. Das Sein 193
§ 77. Der Widerspruch im Begriffe des Seins: das Nichtsein . . 195
§ 78. Das Werden 204
§ 79. Das Werden und die Zeit 207
§ 80. Der Widerspruch im Werden 209
§ 81. Lösung des Widerspruchs. Dasein 210
§ 82. Qualität: Etwas und Anderes 211
§ 83. Das Endliche 212
§ 84. Die Veränderung. Der Widerspruch des Endlichen. Das Endlose 213
§ 85. Erklärung des endlosen Progresses 215
§ 86. Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein 216
§ 87. Das Unendliche und Endliche 218
§ 88. Das Fürsichsein als Eines und Vieles 221

Zweites Kapitel.
Die Quantität.

§ 89. Der Begriff der Größe 224
1. Die Diskretion 224
§ 90. 2. Die Kontinuität. Widerspruch im Begriffe des Eins . 226
§ 91. 3. Diskretion und Kontinuität. Zusammensetzung und endlose Teilbarkeit 228
§ 92. Das Quantum 232
§ 93. Die Zahl. Die Zahl und die Zeit 233
§ 94. Zählen und Rechnen 235
§ 95. Das Rechnen. Summieren (Addieren, Multiplizieren, Potenzieren) und Differenzieren (Subtrahieren, Dividieren, Reduzieren). Logarithmieren 237
§ 96. Die Zahl als endloser Progreß 243

Seite

§ 97. Der Widerspruch im Begriff der Größe. Die Menge . . 245
§ 98. Die extensive Größe 246
§ 99. Die intensive Größe oder der Grad 248
§ 100. Größenveränderung und Größenverhältnis 252
1. Größenveränderung 253
2. Begriff der Funktion 253
3. Begriff der Algebra 254
4. Die quantitativen Verhältnisse. (Das direkte und indirekte Verhältnis.) 255
5. Begriff der Gleichung 257
6. Analysis 257
7. Begriff des Differentials. Analysis des Unendlichen . 259

Drittes Kapitel.

Das Maß.

§ 101. Qualität und Quantität 262
§ 102. Quantität und Maß 264
§ 103. Das Problem des Maßes. Die Maßbestimmung . . . 265
§ 104. Das quantitative Maß als Problem 266
§ 105. 1. Der Maßstab 267
§ 106. 2. Die Regel 270
§ 107. 3. Das quantitative Maß und die quantitative Veränderung. Die Qualität als Funktion der Quantität 273
§ 108. Das qualitative Maß 277
§ 109. Die Maße und die Maßverhältnisse 280
§ 110. Der Widerspruch im Begriffe des Maßes 283

Zweiter Abschnitt.

Das Wesen oder der Grund.

Viertes Kapitel.

Das Wesen als Beziehung.

§ 111. Maß und Wesen 286
§ 112. Wesen und Dasein 287
§ 113. Die Identität 291
§ 114. Der Unterschied 294
§ 115. 1. Verschiedenheit 296
§ 116. 2. Gegensatz 298
§ 117. 3. Widerspruch 302

Seite
§ 118. Grund und Folge 308
§ 119. Erkenntnisgrund und Sachgrund 311
§ 120. 1. Der Grund als Anlage 312
§ 121. 2. Der Grund als Bedingung 313
§ 122. 3. Der Grund als Anlage und Bedingung. Grundlage oder Voraussetzung 315
§ 123. Die Existenz oder Erscheinung 316
§ 124. Die Denkgesetze 317

Fünftes Kapitel.
Die Erscheinung.

§ 125. Das Ding und die Eigenschaften 320
§ 126. Der Widerspruch im Begriffe des Dinges 320
§ 127. Gesetz und Erscheinung 323
§ 128. Das wesentliche Verhältnis der Erscheinungen 326
§ 129. 1. Das Ganze und die Teile 327
§ 130. 2. Kraft und Äußerung 329
§ 131. 3. Inneres und Äußeres 334

Sechstes Kapitel.
Die Wirklichkeit.

§ 132. Der Begriff der Wirklichkeit 338
§ 133. Möglichkeit und Unmöglichkeit. Die Grade der Möglichkeit 339
§ 134. Die Tatsächlichkeit und der Zufall. Geltung und Grade des Zufalls 341
§ 135. Möglichkeit und Zufälligkeit 346
§ 136. Die Notwendigkeit 346
§ 137. Notwendigkeit und Unmöglichkeit. Notwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit 347
§ 138. 1. Die Notwendigkeit als Substantialität. Substanz und Akzidenz 351
§ 139. Der Widerspruch im Begriff der Substanz 353
§ 140. 2. Die Notwendigkeit als Kausalität. Ursache und Wirkung 355
§ 141. 3. Die Notwendigkeit als Wechselwirkung. Die Gemeinschaft 357

Dritter Abschnitt.
Der Begriff und der Zweck.

Siebentes Kapitel.
Das Subjekt.

§ 142. Die Erklärung des neuen Problems 362
1. Die Selbstverwirklichung als Subjekt 362

Seite
§ 143. 2. Die Selbstverwirklichung als Freiheit 363
§ 144. 3. Die Selbstverwirklichung als Begriff 365
§ 145. Die Begriffsmomente 369
§ 146. 1. Der Begriff als das Allgemeine 370
§ 147. 2. Der Begriff als das Besondere 374
§ 148. 3. Der Begriff als das Einzelne 377
§ 149. Der Begriff des Einzelnen. Die Begriffsbestimmung . . 380
§ 150. Die Begriffsbestimmung als Urteil 381
§ 151. 1. Das Urteil der einfachen Subsumtion. Das kategorische und positive Urteil 386
§ 152. 2. Das Urteil der Spezifikation oder Einteilung . . . 386
A. Das negative und unendliche Urteil 386
§ 153. B. Das divisive Urteil. Das allgemeine und partikulare Urteil 389
§ 154. 3. Das Urteil der vollständigen Subsumtion. Das disjunktive Urteil 391
§ 155. 4. Das Urteil der Begründung. Die hypothetische Urteilsform. Das assertorische, problematische, apodiktische Urteil 398
§ 156. Die Begriffsbestimmung als Schluß 396
§ 157. 1. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß 397
A. Die erste Schlußfigur 397
§ 158. B. Die zweite Schlußfigur 398
§ 159. C. Die dritte Schlußfigur 401
§ 160. D. Die drei Schlußfiguren 403
§ 161. 2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform . . . 406
A. Der Schluß der Deduktion 406
§ 162. B. Der Schluß der Induktion 408
§ 163. C. Der Schluß der Analogie 410
§ 164. 3. Der Schluß der Spezifikation. Der divisive Schluß . 412
§ 165. 4. Der Schluß der vollständigen Subsumtion (Definition). Der disjunktive Schluß 414
§ 166. 5. Die hypothetische Schlußform 417

Achtes Kapitel.
Das Objekt.

§ 167. Der Begriff des Objekts 420
§ 168. Die Objektivität des Begriffs. Die Objekte 425
§ 169. Das System der Objekte 426
§ 170. Das Universum oder die Welt 426
§ 171. Der Mechanismus 427
§ 172. 1. Die mechanische Determination 429

Seite

§ 173. 2. Die Zentraliſation 431
§ 174. 3. Das Syſtem der mechaniſchen Gemeinſchaft. Der vollendete Mechanismus 434
§ 175. Die Neutraliſation der Objekte 437
§ 176. Der Weltzweck 440
§ 177. Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel. Die äußere oder mechaniſche Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel 442

Neuntes Kapitel.

Die Idee oder der Selbſtzweck.

§ 178. Die Geſchichte des Zweckbegriffs 449
§ 179. Der Selbſtzweck oder Endzweck. Innere Zweckmäßigkeit . 455
§ 180. Der Selbſtzweck als Problem 457
§ 181. 1. Der Selbſtzweck als Leben. Die organiſche Zweckmäßigkeit 460
§ 182. 2. Der Widerſpruch des Lebens 465
§ 183. 3. Der Selbſtzweck als Erkennen und Wollen. Die ideale Zweckmäßigkeit 466
§ 184. Der Selbſtzweck als Entwicklung. Der Schluß des Syſtems . 470

Erſtes Buch.

Propädeutik.

Erster Abschnitt.
Die Aufgabe der Logik.

§ 1.
Die Philosophie als Wissenschaftslehre.

Die erste Frage, welche die Philosophie sich und den andern Wissenschaften zu beantworten hat, ist die genaue Bestimmung ihrer Aufgabe. Diese Aufgabe bestimmen heißt zunächst den Gegenstand dartun, dessen Erkenntnis gesucht wird. Dieser Gegenstand muß ein wirkliches Erkenntnisobjekt sein, das als solches von allen übrigen Wissenschaften anerkannt wird, das aber als wissenschaftliche Aufgabe nur in den Gesichtskreis der Philosophie fällt.

Wir nennen einen Gegenstand bekannt, wenn er sich auf irgendeine Weise im Gebiet unsrer Erfahrung und Anschauung darstellt oder darstellen läßt. Entweder ist der Gegenstand in unserer Erfahrung gegeben als eine sogenannte Tatsache der Natur, die wir in uns oder außer uns vorfinden; oder wir können denselben für unsere Erfahrung erzeugen als ein Produkt der Anschauung. Im ersten Fall läßt sich der Gegenstand aufweisen, im andern bilden oder konstruieren, in beiden anschaulich machen. Die Gegenstände der ersten Art sind Data — die der zweiten Produkte der Anschauung; jene sind empirisch, diese sind mathematisch. Empirische und mathematische Wissenschaften sind in Rücksicht auf ihre Objekte anschaulich, durchgängig bestimmt, darum exakt.

Die Philosophie ist zunächst keines von beiden. Sie kann ihren Gegenstand weder, wie die Erfahrungswissenschaften,

zeigen, noch, wie die Mathematik, konstruieren. Es scheint demnach, daß sie eine exakte Wissenschaft nicht ist. Und sie wollte dennoch Wissenschaft sein? Hier entsteht die Meinung, die bei den Nichtkennern ebenso angenehm als geläufig ist: die Philosophie habe es überhaupt mit keinem wirklichen Gegenstande zu tun, sondern lebe von Hirngespinsten; sie sei gar keine wirkliche zu Recht bestehende Wissenschaft, sondern treibe ihr eingebildetes Wesen jenseits der Erfahrung; je mehr nun die Erfahrungswissenschaften steigen und ihren Wert beweisen, um so mehr müssen die philosophischen Wissenschaften sinken, und um so deutlicher müsse ihr Unwert ans Licht kommen.

Wir stellen uns auf den Standpunkt der Erfahrungswissenschaften, um von hier aus die Philosophie zu begründen, dieselbe im Geist der Erfahrungswissenschaften entweder zu rechtfertigen oder fallen zu lassen.

Die Sache ist einfach genug. Es gibt Tatsachen der Erfahrung. Es gibt in Rücksicht auf diese eine Erfahrungswissenschaft, so vielfältig geteilt, als das Reich der Erfahrung selbst. Die Erfahrungswissenschaft ist auch eine Tatsache. Oder nicht? Die Naturwissenschaft ist nicht weniger eine Tatsache als die Naturerscheinung. Jede Tatsache will erklärt sein; also auch diese. Von den Erfahrungswissenschaften wird diese Tatsache nicht erklärt, kann von keiner derselben erklärt werden. Sie können diese Tatsache nicht erklären, weil sie dieselbe erst machen. Wer die Erfahrungsobjekte erklärt, bringt eben dadurch eine Erklärung dieser Objekte, d. h. eine Erfahrungserkenntnis zustande, erzeugt eben dadurch eine neue Tatsache, die er nicht erklärt: eine nicht erklärte Tatsache, also eine zu erklärende!

In Rücksicht auf diese Tatsache muß es auch eine Erklärung, auch eine Wissenschaft geben. Oder nicht? Während die Erfahrungsobjekte klar werden, sollte die Erfahrung selbst dunkel bleiben? Wenn die Erfahrungswissenschaften über sich selbst klar sein wollen, müssen sie eine Wissenschaft fordern,

welche die Erfahrung, die Erkenntnis, überhaupt das Wissen erklärt: d. h. eine Wissenschaftslehre. Eben dieses ist die Aufgabe der Philosophie. Die Nichtkenner suchen die Philosophie gerade an dem entgegengesetzten Ort, als wo sie sich wirklich befindet. Kein Wunder, daß sie dieselbe verfehlen und ins Leere blicken. Die Philosophie nimmt ihren Standpunkt nicht jenseits der Erfahrungswissenschaften, sondern ausdrücklich diesseits. In dieser Stellung steht sie fest und hat es mit einer Aufgabe zu tun, die nicht weniger tatsächlich, nicht weniger bestimmt und exakt ist als die der anderen Wissenschaften.

§ 2.
Die Wissenschaftslehre als Logik.

Alles Wissen ist Erkennen durch Gründe. Erkennen ist urteilen; aus Gründen urteilen heißt schließen. Schlüsse bestehen aus Urteilen, Urteile aus Begriffen oder Vorstellungen. Die Wissenschaftslehre wird mithin eine Lehre von den Begriffen, Urteilen und Schlüssen sein.

Im Urteil wird der Begriff bestimmt durch sein Merkmal, im Schluß durch das Merkmal des Merkmals. Im Urteil wird der Begriff teilweise, im Schluß vollständig analysiert. Urteilen und schließen ist daher Begriffsanalyse. Diese Analyse setzt voraus, daß die Begriffe gegeben sind. Sie tut nichts weiter, als daß sie die gegebenen Begriffe auflöst und eben dadurch verdeutlicht. Die Deutlichkeit ist Erkenntnisform. Die Wissenschaftslehre als Lehre von den Erkenntnisformen (Begriffsverdeutlichung = Begriffsanalyse = begreifen, urteilen und schließen) nennt man Logik (formale Logik).

§ 3.
Die Logik als Metaphysik.

Die Logik ist also im Grunde Begriffslehre. Denn Urteile und Schlüsse sind nichts anderes als verdeutlichte

Begriffe. Darum wird die Logik die Begriffe nicht bloß als gegeben voraussetzen dürfen, sondern erklären müssen, wie sie gegeben, d. h. wie sie gebildet werden. Ob nun diese Bildung unwillkürlich oder willkürlich geschieht, in beiden Fällen ist sie ein Vorgang in unserm Geist. Als Lehre von der Begriffsbildung wird die Logik psychologisch, und hört auf bloß formal zu sein. Denn in der Bildung der Begriffe handelt es sich nicht bloß um die Erkenntnisform, sondern um den Erkenntnisinhalt selbst und dessen Entstehung.

1. Die Begriffe bilden sich aus den Einzelvorstellungen oder Anschauungen, indem sich die gleichartigen Merkmale vereinigen und von den ungleichartigen absondern. Diese Vereinigung kann geschehen durch willkürliche Abstraktion oder unwillkürliche Verschmelzung. Auf diesem Wege entstehen die Allgemeinvorstellungen, die sogenannten Gattungsbegriffe, die wir durch Worte bezeichnen. Diese abstrakten Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen. Sie sind aus Erfahrungen hervorgegangen, also empirischen Ursprungs. Deshalb mögen sie empirische Begriffe heißen. Durch dieselben werden ganze Klassen einzelner Objekte vorgestellt. Deshalb mögen sie vorstellende Begriffe genannt werden.

2. Jeder dieser Begriffe ist eine Vereinigung oder Zusammenfügung von Merkmalen, d. h. eine Synthese. Eine solche Synthese ist immer ein Urteil. Es gibt unwillkürliche Urteile, Urteile, die wir bilden, ehe wir uns derselben bewußt werden. Die sogenannten gegebenen Begriffe sind solche Urteile. Das analytische Urteil der formalen Logik setzt die Begriffe als gegeben voraus, d. h. es setzt in denselben ein synthetisches Urteil als gegebenes Produkt voraus; und das analytische Urteil ist nichts anderes als die bewußte Zerlegung dieses Produkts in seine Faktoren.

3. Also jeder vorstellende Begriff hat eine solche synthetische Verknüpfung des Mannigfaltigen zu seiner Voraussetzung, zu seiner Bedingung. Diese Synthese wird also selbst keine Vorstellung, kein empirischer Begriff sein können, da

diese erst durch jene zustande kommen. Sie drückt weder a noch b aus, sondern bloß den Zusammenhang von a und b (a + b), die Arten dieses Zusammenhangs. Sie wird nicht vorgestellt, sondern gedacht. Sie ist kein empirischer, sondern ein reiner Begriff. Ihre Funktion besteht bloß im Verknüpfen, im Urteilen: daher können die reinen Begriffe auch urteilende Begriffe genannt werden.

Ohne solche Begriffe gibt es kein Urteil, keine Vorstellung, keine Anschauung. Ohne sie kann überhaupt nichts gedacht werden. Also muß alles durch sie gedacht werden. Also müssen vor allem sie selbst gedacht werden. Sie sind der Natur nach die ersten Gedanken (λόγῳ oder φύσει πρότερα), die Grundbegriffe (Denknotwendigkeiten). Ohne sie ist nichts denkbar, also auch nichts erkennbar.

a. Wird durch die reinen Begriffe alles gedacht, so sind sie die allgemeinsten und obersten Prädikate. Als solche heißen sie Kategorien.

b. Von diesen Begriffen hängt alles Denkbare ab, mithin auch alles Seiende, sofern es denkbar ist. Als die Grundbegriffe des (denkbaren) Seins heißen sie Prinzipien.

c. Von diesen Begriffen hängt alles Urteilen ab, also auch alles Erkennen. Mithin sind sie Grundbegriffe der Erkenntnis, also auch des Erkennbaren. Als solche mögen sie Erkenntnisbegriffe heißen.

§ 4.

Die Aufgabe der Logik.

Jetzt läßt sich unsere Aufgabe genau aussprechen. Die Philosophie fordert Wissenschaftslehre. Diese fordert eine Lehre von der Begriffsverdeutlichung (Begriffsanalyse), d. h. formale Logik. Diese fordert Einsicht in die Begriffsbildung, d. h. Psychologie. Diese fordert Wissenschaft der reinen Begriffe oder Kategorien, als welche allem Denken, darum auch

allem Erkennen, darum auch allem (erkennbaren) Sein zugrunde liegen.

Die Kategorien sind Denkbegriffe, Grundbegriffe (Prinzipien), Erkenntnisbegriffe. Die Wissenschaft der Kategorien ist also zugleich Wissenschaft der Denkbegriffe, Grundbegriffe, Erkenntnisbegriffe. Als Wissenschaft der Denkbegriffe nennen wir sie Denklehre oder Logik im weitesten Sinn, als Wissenschaft der Grundbegriffe (Prinzipien) Metaphysik (Fundamentalphilosophie oder Ontologie), als Wissenschaft der Erkenntnisbegriffe Wissenschaftslehre.

Das sind drei Namen für dieselbe Sache, für die Lösung derselben Aufgabe. Die Logik, um die es sich hier handelt, muß zugleich Metaphysik und Wissenschaftslehre sein.

§ 5.

Unterschied von der formalen Logik.

Hieraus erhellt der Unterschied dieser Logik von der formalen oder der gewöhnlichen Schullogik, die den Begriffen nicht auf den Grund sieht. Sie setzt die Begriffe als gegeben voraus; sie unterscheidet dieselben bloß nach ihrem Umfange, d. h. nach ihrer größeren oder geringeren Allgemeinheit, d. h. sie unterscheidet sie bloß der Quantität nach. Die Kategorien gelten ihr als Begriffe von größtem Umfange, gleichsam als größte Kreise des globus intellectualis, als allgemeinste Gattungen. Sie kennt nur einen solchen quantitativen Unterschied zwischen den reinen und empirischen Begriffen.

Wäre dies richtig, so würden die Kategorien nur eine größere Sphäre beschreiben als die Gattungsbegriffe, so würde durch jene bloß eine weitere Klasse von Erscheinungen, mit einem Worte mehr vorgestellt werden als durch diese. Dem ist nicht so. Durch die reinen Begriffe werden nicht mehr Erscheinungen vorgestellt, weil überhaupt gar keine Erscheinungen als solche durch sie vorgestellt werden, sondern bloß deren Zusammenhang, Beziehung, Verhältnis. Sie haben

nicht einen größeren Umfang als die empirischen Begriffe, sondern eine andere Funktion. Ihre Funktion ist nicht verallgemeinern, sondern verknüpfen, nicht vorstellen, sondern urteilen. Die reinen Begriffe verhalten sich zu den empirischen ähnlich, wie die Zeichen für die arithmetischen Operationen sich verhalten zu den Zeichen für die arithmetischen Größen. Durch die Zeichen + oder —, durch = oder > und < usf. stellen wir überhaupt keine Größen vor wie durch a und b, sondern bloß eine bestimmte Verbindung oder ein bestimmtes Verhältnis von Größen.

§ 6.
Ursprüngliche und abstrakte Begriffe.

Wären die Kategorien wirklich die allgemeinsten Begriffe im Sinn der formalen Logik, so wären sie unter den Gattungsbegriffen die abstraktesten; sie würden erst durch Abstraktion gebildet, sie wären die Gattungen, von denen sich nicht weiter abstrahieren ließe, die man nicht mehr verallgemeinern könnte. Dann gelten sie als abgezogen von den Erscheinungen oder Wahrnehmungsobjekten, als verallgemeinerte Erscheinungen, die man bildet, indem man von den Vorstellungen alles absondert, was sich absondern läßt. Dies ist die ebenso geläufige als gedankenlose Ansicht.

Überhaupt wird auf dem Wege der Abstraktion kein Begriff gemacht. Die logische Abstraktion macht so wenig Begriffe, als die chemische Scheidung Stoffe macht. A wird von B abgesondert, d. h. es wird außer der Verbindung mit B genommen, es wird für sich dargestellt, die Aufmerksamkeit wird bloß auf A gerichtet; dadurch wird also A nicht gemacht, sondern bloß deutlich gemacht. Die Abstraktion verdeutlicht die Teilvorstellungen, indem sie dieselben für sich hervorhebt. Weiter vermag und leistet sie nichts.

Nun begreift sich sehr leicht, daß die Kategorien so wenig durch Abstraktion gemacht werden, daß vielmehr ohne

sie keine Abstraktion gemacht werden kann. Wenn ich eine Vorstellung von einer anderen absondere, so löse ich eine Verbindung von Vorstellungen auf, so muß ich offenbar eine solche Verbindung gedacht haben, ich hebe aus der Gesamtvorstellung einen Teil hervor, indem ich denselben von dem Ganzen, von den anderen Teilen absondere, ich stelle ein Merkmal oder eine Eigenschaft für sich vor: muß ich also nicht vor aller Abstraktion ein Ganzes in seinen Teilen, ein Ding in seinen Eigenschaften vorgestellt haben? Jede Abstraktion setzt voraus, daß ich Vorstellungen verbunden, daß ich sie auf eine bestimmte Weise verbunden, d. h. gedacht habe. Eben diese Denkweisen sind die Kategorien. Die Art und Weise, wie man Wörter bildet und verbindet, nennt man Sprachregeln. Die Art und Weise, wie man Vorstellungen bildet und verbindet, darf man Denkregeln nennen. Jede Kategorie ist, wie Kant sie bezeichnet hat, eine Denkregel.

Es leuchtet also ein, daß die Kategorien den Vorstellungen und Abstraktionen zugrunde liegen, darum nicht abgeleitete oder abstrakte (durch Abstraktion entstandene), sondern ursprüngliche Begriffe sind. Sie sind die notwendigen Denkfunktionen. Von ihnen kann das Denken so wenig abstrahieren als von sich selbst. Wenn man von dem Denken alles absondert, was sich absondern läßt, so kann freilich weiter nichts übrigbleiben als die Denkfunktion, d. h. die Kategorie. So kann man durch fortgesetzte Abstraktion die Kategorien bloßlegen, in ihrer Reinheit (dem Bewußtsein) darstellen, gleichsam experimentalisch aus den Begriffen hervorgehen lassen. Aber die Abstraktion macht nicht die Kategorien: deshalb nicht, weil die Kategorien selbst schon nötig sind zur Abstraktion.

Zusatz 1. Es verhält sich mit den Kategorien, wie mit Raum und Zeit. Raum und Zeit lassen sich nicht ableiten, weil sie allem, woraus man sie ableiten könnte, schon zugrunde liegen. Verdeutlichen oder darstellen dagegen lassen sich Raum und Zeit sehr leicht durch fort-

gesetzte Abstraktion von der empirischen Anschauung, weil sie am Ende als dasjenige übrigbleiben müssen, wovon die Anschauung nicht weiter abstrahieren kann, d. h. als Anschauungsfunktion.

Zusatz 2. Es verhält sich mit den Denkregeln (Kategorien) wie mit den Sprachregeln. Der Sprachgebrauch der Regel ist früher als die grammatische Einsicht, und der Denkgebrauch der Kategorien ist früher als die logische Einsicht. Aber der bewußte und richtige Gebrauch der Sprachregel ist bedingt durch die Grammatik, und ebenso ist der bewußte und richtige Gebrauch der Kategorien bedingt durch die Logik.

§ 7.
Logik und Grammatik.

Die Kategorien bilden und verknüpfen die Vorstellungen, die Vorstellungen äußern sich in der Sprache. Hieraus ergibt sich das Verhältnis der Logik zur Grammatik, der Kategorien zur Sprache.

Das Logische ist der Natur nach früher als das Grammatische. Die Sprache ist nicht der Ursprung der Begriffe, sondern umgekehrt. Darum darf man auch nicht die Logik aus der Grammatik ableiten, so wenig als die Mathematik aus der Architektur. Man verwechsle hier nicht den Realgrund mit dem Erkenntnisgrund. Ein anderes ist die Logik aus der Grammatik ableiten, ein anderes sie an dem Sprachgebrauch deutlich machen oder demonstrieren.

Die Logik verhält sich zur Grammatik wie das Denken zum Reden, wie das Urteil zum Satz. Es ist das Urteil, welches den Satz macht. Es gibt Sprachen, die nicht fähig sind, die Urteilsform durch eine Satzform, das rein Logische als solches grammatisch auszudrücken. Nichtsdestoweniger müssen diese Sprachen Sätze haben, sonst wären sie überhaupt keine Sprachen. Was gedacht wird, will ausgedrückt sein. Das Logische bedarf und sucht den sprachlichen Ausdruck. Solange es diesen Ausdruck in einer bestimmten Sprache nicht findet, weil dieselbe nicht fähig ist ihn zu bilden, befindet sich diese Sprache selbst in einem unvollkommenen Bildungszustande, und man sieht leicht, wie das

Logische auch der Entwicklung der menschlichen Sprache und ihrer Bildungsstufen zugrunde liegt.

Die Kategorien bilden in allen unseren Vorstellungen das logische Element oder den Denkfaktor. Der grammatische Ausdruck der Kategorien bildet das logische Element in der Sprache. Durch die Kategorien werden Vorstellungen gebildet und verknüpft oder aufeinander bezogen. Keine Vorstellung kann gebildet, kein anschauliches Objekt vorgestellt werden, ohne daß wir es auf eine bestimmte Art denken als Ding oder Eigenschaft oder Tätigkeit. Diese Denkweise bezeichnet die Sprache durch die Wortform, durch die Sonderung ihrer Begriffswörter in die Redeteile der Hauptwörter, Eigenschaftswörter, Zeitwörter. Soll die Sprache jener Denkweise gleichkommen, so muß sie in ihrer Formbildung fähig sein, jene Kategorien an den Begriffswörtern zu bezeichnen, etwas substantivisch, adjektivisch, verbal auszudrücken, d. h. Substantiva, Adjektiva, Verba zu bilden, jedes in der ihm eigentümlichen Form.

Durch Kategorien werden Vorstellungen verknüpft und aufeinander bezogen. Diese Beziehungen wollen sprachlich ausgedrückt sein. Entweder ist die Beziehung mit der Vorstellung so eng verbunden, daß sie von ihr gar nicht abgetrennt gedacht werden kann, wie z. B. mit der Tätigkeit irgendeine Zeitbestimmung, in der sie geschieht, eine Art und Weise, wie sie sich äußert (denn jede Tätigkeit muß irgendwann und irgendwie stattfinden), so wird eine solche Beziehung am besten an der Wortform selbst durch eine Abänderung derselben ausgedrückt werden: die Flexion. Oder die Beziehung muß von der Vorstellung unterschieden werden und fordert einen selbständigen sprachlichen Ausdruck. Eine Tätigkeit kann so viele Subjekte, so viele Objekte, so viele verschiedene Richtungen haben. So viele Vorstellungen können mit so vielen anderen Vorstellungen in Beziehung verschiedener Art gedacht werden. Sollten diese Beziehungen jedesmal an dem Begriffsworte selbst durch irgendeine Abänderung

oder Zusammensetzung zum Vorschein kommen: welche unbezwingbare Fülle von Flexionen würde erforderlich und zugleich welche Ungelenkigkeit der Sprache würde die Folge sein! So wird der logische Geist der Sprache genötigt, die Beziehungen nicht an den Begriffswörtern, sondern für sich auszudrücken, besondere Wörter zu bilden, die zuletzt nur Beziehungen der Vorstellungen bezeichnen. Das sind die sogenannten Formwörter, wie z. B. Fürwörter, Artikel, Zahlwörter, Zeitformwörter, Präpositionen, Partikeln, Konjunktionen.

Zusatz. Nur in einer Sprache, die das volle Vermögen der Flexion und Formwörter besitzt, läßt sich bestimmt und in die Tiefe gehend philosophieren. Die griechische Sprache vor allem und nächst ihr die deutsche haben diese Vermögen. Um Kategorien auszudrücken, muß man den Begriff des Seins in seinen verschiedenen Beziehungen ausdrücken können. Dazu gehört das Hilfszeitwort, die Fürwörter, die Präpositionen. Vermöge des sächlichen Artikels läßt sich jede Beziehung, jeder Satz substantivisch und deklinabel machen. Dadurch wird der Gedanke biegsam. Ohne Formwörter keine Metaphysik, kein Plato und Aristoteles. Die Grundgedanken der aristotelischen Metaphysik bestehen aus lauter Formwörtern: τὸ ἐξ οὗ, οὗ ἕνεκα, ὑφ' οὗ, τὸ τί ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι u. s. f.

§ 8.
Die Terminologie.

Es ist jetzt selbstverständlich, daß die Philosophie, vor allem die Logik, in Kategorien redet, daß diese eines sprachlichen Ausdrucks bedürfen, der nicht anschauliche Objekte, sondern Beziehungen bezeichnet, daß diese Ausdrucksweise darum dem sinnlichen Bewußtsein fremd und von der gewöhnlichen Rede abweichend erscheint. Eine solche Terminologie ist notwendig. Sie ist das einzige Mittel, die Gedanken richtig auszudrücken und wirklich verständlich zu machen. Ist die Terminologie dunkel und unsicher, so leidet der Gedanke an beiden Übeln, ein Fall, der in der Philosophie nicht selten vorkommt und durch die Schwierigkeit der Sache sich bisweilen entschuldigt. Darüber zu klagen, daß über-

haupt eine Terminologie gebraucht werde, zeigt den Unverstand des Nichtkenners, dem die Sprache jeder Wissenschaft fremd ist.

§ 9.
Logik und Rhetorik.

Das Denken erscheint in der Rede. Reden ist lautes Denken. Hieraus erklärt sich der natürliche Zusammenhang zwischen Logik und Rhetorik, den die Alten beobachtet haben. Die Rede ist gut, die nichts ist als der deutlichste Ausdruck des Gedankens. Dazu ist die erste Bedingung, daß der Gedanke selbst deutlich und entwickelt ist. Die Logik entwickelt das Denken. Wenn man daher aus der mündlichen und schriftlichen Darstellung der Gedanken eine Wissenschaft macht, so kann man nur mit der Logik beginnen. Logik und Rhetorik befördern und tragen sich gegenseitig. Durch Denken lernt man reden, wissenschaftlich reden. Dies ist ein Vermögen, welches jede Wissenschaft braucht, und hieraus begreift sich der allgemeine und praktische Nutzen der Logik. Und auf der anderen Seite lernt man denken am besten durch das Studium vortrefflicher Schriftsteller. Man lese in logischer Absicht z. B. platonische Gespräche, lessingsche Schriften, wie den Laokoon, zergliedere die Rede, mache sich den Gedankenbau bis ins einzelne klar, merke auf jede logische Verknüpfung: das ist die fruchtbarste Art der logischen Erziehung. Nicht anders sollte die Logik auf den höheren Schulen gelehrt werden.

§ 10.
Propädeutik und System.

Die Aufgabe der Logik steht fest. Es gibt eine Tatsache der Erkenntnis, die nur erklärt werden kann durch eine Einsicht in die Grundbegriffe oder Kategorien, ohne welche nichts vorgestellt und gedacht werden kann. Die ganze Wissenschaft faßt sich in folgende vier Fragen zusammen:

1. Welches ist die Aufgabe der Logik? Diese Frage ist beantwortet.
2. Wie weit ist diese Aufgabe bereits gelöst? Auf diese Frage antwortet die Geschichte der Logik.
3. Wie ist diese Aufgabe zu lösen? Auf diese Frage antwortet die Methode der Logik.
4. Worin besteht die Lösung selbst? Die Antwort auf diese Frage gibt das System der Logik.

Wir lassen die drei ersten Fragen als Propädeutik dem System vorangehen, so daß unsere Wissenschaft in diese beiden Teile zerfällt: den propädeutischen und systematischen.

Zweiter Abschnitt.
Geschichte der Logik.

§ 11.
Ursprung der Logik.

Sobald dem menschlichen Geist ein Gegenstand Aufgabe oder Problem wird, beginnt in Rücksicht auf dieses Objekt das Nachdenken und mit diesem die Wissenschaft. Das Problem entsteht mit der ersten Schwierigkeit, die sich in einem seiner Objekte dem menschlichen Geiste entdeckt. So entspringt die Logik an dem Punkte, wo die Denkbegriffe anfangen *Denkprobleme* zu werden, wo der menschliche Geist in seinem eigenen Denken auf eine Schwierigkeit stößt, die ihn zur *Denkuntersuchung* nötigt und zu der Einsicht bringt, daß das natürliche Denken nicht das wahre Denken ist. Dieses Moment ist in der Entwicklung des menschlichen Geistes von der höchsten Bedeutung.

Die Philosophie beginnt mit dem Versuch der Welterklärung, mit der Frage nach dem Realgrund der Dinge. Dieses Erkenntnisproblem zu lösen, muß etwas als Wesen der Dinge gedacht werden, aus welchem alles andere folgt. Sobald in diesem Grundbegriff dem Denken eine Schwierigkeit oder Unmöglichkeit begegnet, so wird an dieser Stelle die Philosophie zum erstenmal aufmerksam auf die Natur der Begriffe und des Denkens, das Erkenntnisproblem wird zum logischen Problem, die Metaphysik zur Erkenntnistheorie und Denklehre. Hier ist der Ursprung der Logik, der erste Anstoß zur Denkuntersuchung.

§ 12.
Grundstoff und Grundform.

Es handelt sich um das reale Wesen, welches den Dingen zugrunde liegt. Worin besteht das Wesen der Dinge? Die Dinge in der Natur erscheinen als bestehend in Stoff und Form, als geformte und geordnete Materien. So sind die ersten Fragen, welche die Philosophie aufwirft: was ist der Grund der Dinge in Rücksicht ihres Stoffs? was ist der Grund der Dinge in Rücksicht ihrer Form? Die erste Frage geht auf die Weltmaterie, die zweite auf die Weltordnung. Im ersten Fall wird das Weltprinzip bestimmt als Grundstoff (Element), im zweiten als Grundform (Harmonie): dort als stoffgebendes, hier als formgebendes (ordnendes) Wesen. Den Begriff des Grundstoffs bildet und entwickelt die ionische Physiologie, den der Grundform, des weltordnenden Prinzips, erklärt durch den Begriff der Zahl und des mathematischen Verhältnisses die pythagoreische Lehre.

Mit diesen beiden Richtungen beginnt die griechische Philosophie. Damit ist ihre Grundfrage eingeführt. Es handelt sich um die Lösung beider Fragen. Oder kurz gesagt: es handelt sich um die Frage: wie kommt der Stoff zur Form? wie vereinigen sich beide? Was die griechische Kunst getan und für alle Zeiten vorbildlich vollendet hat, die Gestaltung des Stoffs, das will die griechische Philosophie begreifen. Dieses Problem löst sie in Plato und Aristoteles.

§ 13.
Der Grundbegriff des Seins. Die Eleaten.

Aus dem Urwesen, ob es als Grundstoff oder als Grundform gefaßt wird, müssen die Erscheinungen der Welt abgeleitet werden. Erst in dieser Ableitung besteht die Erklärung der Dinge, die reale Erkenntnis. Das Realwesen muß als Realgrund gedacht werden. Hier beginnt die Schwierigkeit. Es handelt sich um den Ursprung oder die

Entstehung der Dinge, um deren Genesis. An dieser Stelle entdeckt sich die Wurzel aller metaphysischen Probleme und zugleich die erste logische Frage.

1. Etwas *entsteht*, d. h. es wird, während es vorher nicht war, oder es wird, was es vorher nicht war. Genesis ist Werden. Werden ist Übergehen aus einem Zustande des Nichtseins (Nichtsoseins) in den Zustand des Seins (Anderssein). Indem etwas aus einem Zustande in den anderen übergeht, vereinigt es beide in sich, ist es beides zugleich. Sein und Nichtsein (Sosein und Andersein) kommen dem Werdenden zugleich zu. Diese Vereinigung entgegengesetzter Bestimmungen in demselben Subjekte in demselben Moment erscheint dem Denken unmöglich. Entweder muß das Werden als Widerspruch oder gar nicht gedacht werden. Als Widerspruch kann es nicht gedacht werden. Also ist es undenkbar und demnach unmöglich. Also ist auch das Entstehen, das Hervorgehen, also der Realgrund, aus dem etwas folgt, ein undenkbarer Begriff, eine unmögliche Tatsache.

2. Mithin gibt es kein Werden, also auch keine Veränderung, keine Bewegung. Das Wesen der Dinge kann demnach nur gedacht werden als ungeworden, unveränderlich, unbewegt, d. h. als ewiges, wandelloses *Sein*. Dieses Sein kann in keiner Beziehung nicht sein, in keiner Beziehung aufhören zu sein. Also darf es nicht gedacht werden als geteilt, also auch nicht als Vieles, also nur als *Eines*. Diesem einen Sein muß Vielheit und Veränderung, Größe und Bewegung, Raum und Zeit abgesprochen werden. Der Begriff des Seins ist absolut notwendig. Die widersprechenden Begriffe sind absolut unmöglich. Diese Entscheidung gibt die *eleatische* Philosophie (Parmenides).

3. Die Begriffe der Vielheit und Bewegung sind undenkbar, darum sind Vielheit und Bewegung in der Natur der Dinge unmöglich. Sie sind undenkbar, weil von jedem dieser Begriffe entgegengesetzte Bestimmungen zugleich gelten. Entgegengesetzte Bestimmungen verhalten sich wie A und

Nicht-A. Sowohl von der Vielheit als der Bewegung gilt, daß sie zugleich begrenzt und unbegrenzt gedacht werden müssen. Diesen Widerspruch dartun heißt die Undenkbarkeit jener Begriffe beweisen. Der Widerlegungsnerv des Beweises liegt in dem dargelegten Widerspruch. Auf diese Weise führt Zeno der Eleat seine berühmten Beweise (Sorites, Achilles, Pfeil usf.). Es wird die höchst wichtige Entdeckung gemacht, daß in unseren Grund- und Erkenntnisbegriffen Widersprüche enthalten sind. Damit ist für die logische Untersuchung die Aufgabe gestellt und der Anfang gemacht zur Dialektik.

§ 14.
Richtung und Grundlinien der Logik.

Zugleich ist der Gesichtspunkt gegeben, der auf eine bestimmte Richtung der Logik deutlich hinweist. Wir wollen diese Richtung ins Auge fassen und ihre Grundzüge soweit verfolgen, als jener Gesichtspunkt trägt, über die Spuren der eleatischen Lehre hinaus.

1. Die wahren Begriffe sind von den falschen unterschieden. Es ist ausgemacht worden, daß es Begriffe gibt, die sich widersprechen und deshalb undenkbar sind: die Begriffe der Vielheit, des Werdens. Das aber sind Grundbegriffe unserer sinnlichen Erkenntnis, unserer Erfahrung. Also ist die sinnliche Erkenntnis durchaus nichtig. Ihre Objekte, die Veränderung und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, sind nicht reale, sondern eingebildete Vorstellungen. In Wahrheit gibt es nur das eine unveränderliche Sein. Die sinnliche Erkenntnis ist Scheinwissen, ihre Welt Scheinwelt; die wahre Erkenntnis und die wahre Welt ist allein die (widerspruchslos) gedachte.

2. Was unmöglich gedacht werden kann, das kann auch unmöglich sein. Logische Undenkbarkeit ist reale Unmöglichkeit. So ist entschieden zwischen Denknotwendigkeit und Denkunmöglichkeit. Die Denknotwendigkeit ist gleich dem not-

wendigen Sein. Die Denkunmöglichkeit ist gleich dem unmöglichen Sein (Nichtsein). Also ist überhaupt Denken gleich Sein, Denklehre gleich Seinslehre, Logik gleich Ontologie.

3. Die Einsicht in die Denknotwendigkeit gibt zugleich die Einsicht in das Denkgesetz. Diese Einsicht macht die Philosophie zur Denklehre.

A. Das Denkgesetz erklärt: Undenkbar ist, was sich widerspricht; denkbar nur, was sich nicht widerspricht, was sich selbst gleich ist. Wird damit nicht das logische Gesetz des Widerspruchs oder der Identität festgestellt? Was folgt daraus?

B. Der Widerspruch ist unmöglich. Also ist es unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A ist, daß von demselben Subjekte dasselbe Prädikat zugleich bejaht und verneint wird. Die Bejahung und Verneinung desselben Prädikats erschöpft alles Denkbare. Wenn also das Denkbare nicht beides zugleich sein kann, so muß es eines von beiden sein: entweder A oder Nicht-A. Aus dem Gesetz der Kontradiktion folgt das der Disjunktion. Unmöglich, daß etwas zugleich A und Nicht-A. Unmöglich, daß etwas weder A noch Nicht-A. Notwendig also, daß etwas entweder A oder Nicht-A. So erklärt sich das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten (principium exclusi tertii).

C. Hieraus folgt die Theorie des Beweises. Man beweist die Notwendigkeit eines Begriffs durch die Unmöglichkeit seines Gegenteils: der indirekte Beweis.

Man widerlegt einen Begriff, indem man seine Unmöglichkeit dartut. Diese Unmöglichkeit wird dargetan, wenn sich beweisen läßt, daß etwas sowohl A als Nicht-A zugleich ist; oder wenn sich beweisen läßt, daß etwas weder A noch Nicht-A ist. Die erste Beweisart ist die Antinomie, die zweite ist das Dilemma.

Zugleich erhellt hieraus die Theorie des falschen Be-

weises. Wenn nicht genau dasselbe Prädikat bejaht und verneint wird, so erschöpft die Disjunktion nicht alles Denkbare, so schließt sie ein Drittes nicht aus, so wird durch den bewiesenen Widerspruch in diesem Falle die Unmöglichkeit der Vorstellung nicht bewiesen. Eine Entgegensetzung, die das Dritte ausschließt, ist kontradiktorisch. Eine Entgegensetzung, die das Dritte nicht ausschließt, ist konträr. Es ist leicht, einer konträren Entgegensetzung den Schein der kontradiktorischen zu geben. Durch diesen Schein werden Trugbeweise oder Sophistikationen gemacht.

Zusatz 1. Die eleatische Lehre entdeckt den Widerspruch in dem natürlichen Denken und erklärt ihn für unmöglich. Dadurch nimmt die Logik eine Richtung, die das Denkgesetz der Identität an die Spitze stellt. In dieser Richtung muß sich die Lehre vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten, von der kontradiktorischen und konträren Entgegensetzung, vom indirekten Beweis, von der Antinomie und dem Dilemma, von den Trugbeweisen usf. allmählich entwickeln. Nicht als ob die eleatische Philosophie diese Logik gründet, sondern sie entscheidet die Denkrichtung, die zur Ausbildung dieser Denklehre führt.

Zusatz 2. Hieraus erklärt sich, warum in der neueren Zeit Herbart mit Recht ein so großes Gewicht auf die eleatischen Untersuchungen legt. Sie haben die Widersprüche in unsern Erkenntnisbegriffen entdeckt. Sind nun die gegebenen Erkenntnisbegriffe undenkbar, und will die Philosophie nicht skeptisch sein oder bleiben, so muß sie sich die Aufgabe setzen, die Erkenntnisbegriffe denkbar zu machen, sie zu bearbeiten durch eine Methode, welche den Widerspruch fortschafft, und eben dadurch das Denken, welches von Natur im argen liegt, zu berichtigen. Diese Aufgabe wird die erste der Philosophie sein müssen, ihre Lösung daher die erste Philosophie oder Metaphysik. Daher die Aufgabe der Herbartschen Metaphysik.

§ 15.

Der Grundbegriff des Werdens. Heraklit.

Die eleatische Lehre verneint vollkommen die Realität der Erscheinungswelt und erklärt dieselbe für eine bloße und nichtige Vorstellung. Woher diese Vorstellung? Aus den Sinnen. Woher die Sinne und überhaupt die Möglichkeit

der falschen Vorstellung? Dieses Problem löst, diese Tatsache erklärt die eleatische Philosophie nicht. Aus ihrem Gesichtspunkte läßt sich die Weltvorstellung und damit das Weltproblem nicht auflösen. Soll die Vorstellung der Welt erklärt werden, so darf man die Begriffe der Vielheit und des Werdens, überhaupt den Weltprozeß, nicht verneinen. Hier stellt sich dem eleatischen Standpunkt ein anderer entgegen. Der eleatische Grundsatz heißt: das Werden ist unmöglich zu denken. Der entgegengesetzte lautet: das Werden ist notwendig zu denken. Wie muß es gedacht werden?

1. Unmöglich kann es abgeleitet werden. Dies hieße einen Zustand voraussetzen, in dem es nicht stattfand. Es müßte also ein Übergang stattgefunden haben von jenem Zustande zu dem Momente, wo es anfing. Dieser Übergang wäre ein Geschehen, ein Prozeß, also ein Werden. Entstehen ist schon Werden. Darum kann das Werden nicht als entstanden gedacht werden. Es ist also ursprünglich.

Kann es aber nicht anfangen, so kann es auch nicht wiederanfangen, also kann es nicht pausieren. Es ist also ununterbrochen oder stetig. Kann es aber nicht aufhören, um wiederanzufangen, so kann es überhaupt nicht aufhören. Denn jedes Aufhören wäre ein gänzliches Aufhören, gleich dem absoluten Nichts, womit auch das Denken aufhört. Also muß das Werden, wenn es gedacht wird, als unaufhörlich oder unvergänglich gedacht werden. Es ist also ursprünglich, stetig, ewig.

2. So denkt Heraklit den Grundbegriff der Philosophie. Alles ist in unaufhörlichem Werden, in ewiger Veränderung begriffen. „Alles fließt." Es gibt weder Stillstand noch Ruhe. Nur das Werden ist. Es gibt kein starres, totes Sein.

3. Was sich verändert, geht fortwährend aus einem Zustande in den anderen über, vereinigt also in jedem Moment entgegengesetzte Bestimmungen in sich, ist zugleich sowohl A als Nicht-A, d. h. es ist in ewigem Widerspruch begriffen.

Ohne diesen Widerspruch ist nichts. „Der Streit ist der Vater der Dinge." Was für den Verstand nach dem Denkgesetz der Identität unmöglich erscheint, mutet ihm Heraklit zu als das notwendig zu Denkende. Darin liegt die eigentliche Schwierigkeit seiner Lehre.

§ 16.
Entgegengesetzte Grundrichtungen.

In Rücksicht auf die Bestimmung des Grundbegriffs und der Denknotwendigkeit bilden die Eleaten und Heraklit einen durchgreifenden und ausgemachten Gegensatz. Von hier aus ziehen sich diese beiden entgegengesetzten Grundrichtungen durch die ganze Geschichte der Metaphysik und Logik. Die Eleaten behaupten das Sein mit Ausschluß alles Werdens, die Herakliteer das Werden mit Ausschluß alles (starren) Seins. Plato nannte jene mit einer doppelsinnigen Bezeichnung οἱ στασιῶται τοῦ ὅλου, diese οἱ ῥέοντες. Dort heißt der logische Grundsatz: Nichts widerspricht sich; hier: Alles widerspricht sich. Der Differenzpunkt ist die Einheit der Gegensätze, die „coincidentia oppositorum", welche die erste Denkrichtung stets verneint, die andere stets bejaht hat.

§ 17.
Die Unmöglichkeit der Erkenntnis. Sophistik.

In einem Punkte kommen die Folgerungen aus jenen beiden entgegengesetzten Standpunkten überein. Keiner von beiden vermag die Erkenntnis zu erklären. Vielmehr ist jeder von beiden in seinen Folgerungen genötigt, die Möglichkeit der Erkenntnis zu verneinen.

1. Gibt es, wie die Eleaten wollen, nichts Verschiedenes, so gibt es überhaupt keine Unterschiede, also auch keinen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denkendem und Gedachtem; so fehlt die erste Bedingung zur Erkenntnis. Gibt es nach Heraklit überhaupt nichts Beharrliches, so beharrt

auch weder Objekt noch Subjekt, so gibt es weder ein erkennbares noch ein erkennendes Wesen; so fehlt ebenfalls die erste Bedingung zur Erkenntnis.

2. Was also bleibt als Folgerung übrig? Nichts als diese Einsicht in die Unmöglichkeit der Erkenntnis. Diese Folgerung begreift und erklärt die Sophistik in Gorgias, der durch Zeno von den Eleaten abhängt, und Protagoras, der sich auf die heraklitische Denkweise stützt.

Der eleatische Grundbegriff des Seins kehrt sich in Gorgias gegen sich selbst. Es wird bewiesen: das Sein ist überhaupt nicht (es ist unmöglich). Es müßte sein entweder nichtseiend oder seiend. Jenes ist unmöglich als offenbarer Widerspruch. Dieses ist auch unmöglich; denn das Seiende ist entweder unentstanden oder entstanden. Das Unentstandene ist anfangslos, also unendlich, also nirgends, also überhaupt nicht. Entstanden aber könnte etwas nur sein aus dem Seienden oder Nichtseienden. Aus dem Seienden kann nichts entstehen, weil sich das Seiende nicht verändern kann; aus dem Nichtseienden auch nicht, weil dieses nicht ist. Also ist das Sein weder unentstanden noch entstanden, also überhaupt nicht seiend. Wenn aber das Sein weder seiend noch nichtseiend ist, so ist es unmöglich. Und selbst wenn es wäre, so könnte es nicht erkannt werden. Und wäre es erkennbar, so könnte es nicht ausgesprochen werden.

In dieser Beweisführung sieht man deutlich die Form der Disjunktion und des Dilemmas. (S. § 14. 3. B. C.)

Wenn die Dinge in unaufhörlichem Fluß begriffen sind, so gibt es keine andere Auffassung als die jeweilige, die vom Moment abhängt: die Dinge sind, wie sie nach dem Lauf der Welt eben jetzt in dem veränderlichen Subjekte erscheinen. Es gibt keine andere Wahrheit als die subjektive Erscheinung, keinen anderen Maßstab als die subjektive Schätzung. Die Dinge sind, was sie mir sind oder zu sein scheinen; sie gelten, was sie mir gelten. Daher der Satz des Protagoras im platonischen Theätet: der Mensch ist das Maß aller Dinge.

3. Gibt es nun überhaupt keine Erkenntnis, keine allgemeine Einsicht, kein wahres Urteil, so bleibt nichts übrig als die persönliche Meinung und deren Geltung, als die Kunst, seine Ansicht und damit sich selbst geltend zu machen, andere zu überreden, die Ansichten anderer, welche es auch seien, zu widerlegen. So wird die Sophistik rhetorisch und eristisch.

In der Tat ist den Sophisten die Erkenntnis unbegreiflich, in der Tat erscheint sie ihnen unmöglich: so unmöglich wie den Eleaten die Bewegung. Wie sich Zeno zu den Begriffen der Vielheit und Bewegung verhielt, so verhalten sich die Sophisten zum Urteil und zur Erkenntnis. Darin liegt ihre einflußreiche logische Bedeutung. In diesem Punkte vereinigt sich mit der Sophistik die spätere megarische und elisch-eretrische Schule. Die ganze Logik wird in Abrede gestellt und es werden Beweise gefunden, sie zu entkräften.

§ 18.
Die Antilogik.

Gibt es keine wahre Urteile, so gibt es auch keine, die den wahren widersprechen, d. h. keine falsche Urteile. Der Unterschied zwischen Wahrem und Falschem hört auf. Entgegengesetzte Ansichten, die sich verhalten wie A und Nicht-A, können demnach gleich wahr sein. Der Satz gilt nicht mehr: wenn ein Urteil wahr ist, so ist sein kontradiktorisches Gegenteil falsch. Also fällt der Satz des Widerspruchs und mit ihm die Möglichkeit des logischen Urteils. Die Sophistik (das Wort in dem weiten Umfange genommen, wie der vorige Paragraph am Ende andeutet) geht darauf aus, den Satz des Widerspruchs, die Grundlage alles verständigen Urteilens, als nichtig erscheinen zu lassen. Hieraus erklären sich die sophistisch-megarischen Fangschlüsse.

Die Logik sagt: jedes Urteil ist entweder wahr oder falsch. Wenn es nun Urteile gibt, die keines von beiden oder

beides zugleich oder die sowohl keines von beiden als beides zugleich sind, so ist der Satz umgestoßen, auf dem die Logik beruht. Solche Urteilsfälle sind negative Instanzen gegen die Logik. Solche Instanzen sucht die Sophistik und gründet darauf die Antilogik. Es ist unmöglich, erklärt die Logik, daß von demselben Subjekte dasselbe Prädikat zugleich bejaht und verneint wird. Die Antilogik findet Fälle, an denen sie beweisen will, daß von demselben Subjekte Entgegengesetztes zugleich gilt.

1. Zeno hatte bewiesen, daß Eines nicht Vieles sein könne. Also kann auch ein Subjekt nicht viele Prädikate haben; es gibt demnach keine Definition. Man kann von Einem nur ein Prädikat aussagen, das in keiner Weise etwas von jenem Verschiedenes enthalten darf. Von A gilt nur A (ἓν ἐφ' ἑνός.) Ebensowenig kann das Viele Eines sein. Es gibt demnach keinen Gattungsbegriff, sondern nur Einzelvorstellungen. Die Gattungsbegriffe sind nur Worte, nicht Objekte.

Ein und dasselbe Wort kann auch nicht mehr als eine Bedeutung haben. Verschiedene Worte können nicht dasselbe bedeuten. Daher die genauesten Unterscheidungen in betreff der Wortbedeutung.

Hat nun ein und dasselbe Wort verschiedene Bedeutungen, so macht die Sophistik daraus einen willkommenen Beweisgrund, daß die verschiedenen Bedeutungen nicht verschieden sind. Sie steigert womöglich die verschiedenen Bedeutungen bis zum Gegensatz und beweist so durch den Doppelsinn des Worts, daß Entgegengesetztes eines oder daß dasselbe zugleich Entgegengesetztes ist. Durch die Zweideutigkeit z. B. des Wortes μανθάνειν beweist sie, daß die Lernenden, also die Nichtwissenden, die Wissenden sind, daß demnach Wissen und Nichtwissen eines ist. Weil δέον die Bedeutung des Notwendigen und Mangelhaften hat, weil das Gute notwendig, das Böse mangelhaft ist, so wird durch diesen Doppelsinn des Worts bewiesen, daß Gutes und Böses

eines sind. Auf diese Weise läßt sich der bare Unsinn beweisen, wie z. B. daß die homerischen Gesänge als κύκλος eine geometrische Figur seien u. a. dgl.

Hat ein und dasselbe Subjekt verschiedene Prädikate, so müssen die letzteren ein Prädikat ausmachen. Eben dadurch kommen die größten Ungereimtheiten zum Vorschein, und der Unterschied zwischen Sinn und Unsinn, Wahrem und Falschem wird völlig ausgelöscht. Das ist der Punkt, um den es sich handelt. Eine Menge Beispiele dieser Art bietet der platonische Euthydem. (Der Hund ist dein, der Hund ist Vater, also ist der Hund dein Vater usf.)

2. Es gibt kein Werden, kein Entstehen, kein Übergehen vom Nichtsein zum Sein, also auch keines vom Nichtwissen zum Wissen, also kein Lernen. Lernen ist werdendes Wissen. Die Lernenden sind zugleich nichtwissend und wissend, daher unmöglich. Ohne Lernen keine Erkenntnis. Aus der Unmöglichkeit des Werdens folgt die Unmöglichkeit des Wissens; denn das Wissen ist auch ein Werden, ein Prozeß. (Diodorus.)

Derselbe Beweisgrund läßt sich auf die mannigfaltigste Art wenden. Gibt es kein Werden, so gibt es auch kein Großwerden, kein Kahlwerden, keine Menge usf. Eines ist nicht Vieles. Vieles entsteht, indem Eins zu Eins hinzukommt. So ist es zuletzt Eines, wodurch das Nichtviele Vieles, der Nichthaufen Haufen wird. Da aber Eines nicht Vieles ist, so ist beides undenkbar, sowohl die zunehmende als abnehmende Menge (σωρίτης, φαλακρός).

3. Es gibt Urteile, die falsch sind, ob ich sie bejahe oder verneine; Urteile, die mit demselben Rechte sowohl bejaht, als verneint werden können.

Solche Fälle sind die Fangschlüsse der Megariker (Eubulides und Alexinus): der Lügner, der Verhüllte, der Verborgene, die Elektra (die ihren Bruder Orest nicht kennt), der Gehörnte. Die Form dieser Schlüsse ist überall das Dilemma. Das Urteil „ich lüge" kann weder wahr, noch falsch sein. Denn ist es wahr, so sage ich die Wahrheit,

also ist es nicht wahr, daß ich lüge. Ist es falsch, so sage ich die Unwahrheit, also ist es unwahr, daß ich lüge. In beiden Fällen hebt sich das Urteil selbst auf.

Ähnliche Erfindungen solcher Dilemmata sind die Fälle, in denen von zwei entgegengesetzten Parteien gezeigt wird, daß beide zugleich recht und unrecht haben: der Aporos oder Krokodil, von Laertius Diogenes erwähnt, und der Antistrephon oder Prozeß bei Gellius. Die Erfindung dieser Fälle gehört vielleicht der spätern stoischen Dialektik an, die in der Bildung solcher Fangschlüsse die sophistisch-megarische Dialektik nachahmte, ohne deren Motiv zu haben. Wenn diese Sophismen ihre Spitze nicht absichtlich gegen die Möglichkeit der Erkenntnis kehren, so haben sie keine Spitze mehr und gehören in das Reich der müßigen Schulwitze.

Zusatz 1. Übersieht man diese ganze Taktik der Sophisten, so leuchtet ein, daß alle ihre Züge gegen ein Ziel gerichtet sind: gegen die Möglichkeit der Erkenntnis. Sie widerlegt diese Möglichkeit aus der Natur der Sprache, aus der Natur des Urteils, aus der Undenkbarkeit des Werdens, aus Urteilsfällen, in denen eine Behauptung weder wahr noch falsch oder beides zugleich ist.

Erscheinen auch die angeführten Fälle zum Teil sehr roh, zum Teil sehr spitzfindig, so erleuchten sie doch vollkommen anschaulich, worauf es der Sophistik ankommt. Es sind wirkliche Erkenntnisschwierigkeiten, auf welche jene Fälle hinweisen. In der Tat sind die Worte vieldeutiger Art, die Sprache veranschaulicht die Gedanken, aber verdunkelt sie auch, und der Begriff verwirrt sich leicht in den Worten. Kein Satz ist an sich klar, man muß jeden Satz erst klar sprechen und gegen eine Menge möglicher Mißverständnisse schützen. In der Tat ist die Mehrheit der Prädikate in Rücksicht desselben Subjekts eine wirkliche Denkschwierigkeit. In der Tat ist das Erkennen ein Innewerden, also ein Werden, und denselben Schwierigkeiten als dieser Begriff unterworfen. Man darf deshalb nicht so gering von den sophistischen Beweisen denken. Sie sind damit nicht widerlegt, daß man sagt, sie seien sophistisch. Gewöhnlich weiß man gar nicht, wohin diese Beweise zielen und aus welchem Motiv sie hervorgehen.

Zusatz 2. Die sophistisch-megarische Dialektik hat die eleatische (Zeno) zur Grundlage. Die megarischen Beweise richten sich gegen die Möglichkeit des Urteils besonders aus zwei Gründen: 1) weil es kein

Werden gibt (Diodorus), 2) weil der Unterſchied zwiſchen Subjekt und Prädikat die Identität des Subjekts aufhebt (Stilpo).

§ 19.

Das Erkenntnisproblem.

Mit der Verneinung der Erkenntnis iſt es der Sophiſtik Ernſt. Sie iſt ihrer innerſten Natur nach ſkeptiſch und die eigentliche Begründerin des Skeptizismus in der griechiſchen Philoſophie. Die Erkenntnis erſcheint ihr unmöglich und kann ihr nach den herrſchenden Grundbegriffen nicht anders erſcheinen. Nach dieſen Grundbegriffen iſt die Erkenntnis wirklich unbegreiflich, unmöglich. Dieſe Unmöglichkeit machen die Sophiſten klar. Das iſt gegen die frühere Philoſophie ein wirklicher Fortſchritt. Es wird dadurch gezeigt, daß die Erkenntnis noch nicht erklärt iſt, aus den vorhandenen Grundbegriffen auch nicht erklärt werden kann, vielmehr ihre Unmöglichkeit daraus hervorgeht; daß alſo ihre Erklärung ein höheres Prinzip fordert. Jetzt wird die Erkenntnis zum *Problem*. Es iſt eingeſehen worden: unter den Bedingungen, wie ſie liegen, iſt die Erkenntnis nicht möglich. Es muß gefragt werden: unter welchen Bedingungen iſt ſie möglich?

Wenn mich die Natur zwingt, etwas zu bejahen, und meine Begriffe mich zwingen, eben dasſelbe zu verneinen, ſo werde ich weder bejahen, noch verneinen, ſondern *fragen*; ich werde mir an dieſer Stelle eine Aufgabe ſetzen müſſen, deren Löſung mich nötigt, meine Begriffe zu verändern und fortzubilden. So entſtehen überhaupt die Probleme, durch welche der menſchliche Geiſt ſich entwickelt und deren Löſung ihn wirklich vorwärts bringt.

§ 20.

Die ſokratiſche Löſung. Experimentallogik.

Jetzt heißt die Grundfrage: wie iſt das Wiſſen möglich und wodurch? Die früheren Unterſuchungen der Philoſophie richteten ſich auf den Grund der Dinge, jetzt geht die Unter-

suchung auf den Grund der Erkenntnis. Dort wurde gefragt: wie entstehen die Dinge? Hier wird gefragt: wie entsteht die Erkenntnis? Das bewegende Problem der vorsokratischen Philosophie ist die Genesis der Dinge. Das durchgängige Motiv der sokratischen ist die Genesis des Wissens. Aus diesem Motiv erklärt sich die Richtung und die eigentümlichen Grundzüge der sokratischen Philosophie.

1. Alles Erkennen ist ein Werden, ein Übergehen aus dem Zustande des Nichtwissens in den des Wissens. Der erste Zustand bildet den Ausgangspunkt, der zweite den Zielpunkt. Wie kann aus dem Nichtwissen das Wissen entstehen? Wie kann das Wissen erzeugt werden? Das ist die eigentliche sokratische Frage.

2. Das Erkennen beginnt demnach mit der Einsicht in den Zustand des Nichtwissens, mit dem Satz: ich weiß, daß ich nicht weiß. Der Gegensatz dazu würde lauten: ich bilde mir ein, daß ich weiß. Solange diese Einbildung besteht, ist es unmöglich, daß das Wissen beginnt. Der sokratische Satz will nicht sagen, daß sich der Mensch mit dem Nichtwissen bescheiden solle. Er ist ein Ausdruck weder der Entsagung noch der Bescheidenheit. Vielmehr ist mit diesem Satz das Bedürfnis der Wahrheit und das Interesse am Wissen ausgesprochen. Was aber ist Wahrheit?

3. Die Sophisten hatten die Wahrheit verneint. Denn es gebe kein Urteil, dessen Gegenteil nicht ebensogut bewiesen, kein Urteil, dem nicht mit demselben Scheine der Wahrheit widersprochen werden könne. Ein wahres Urteil müßte demnach ein solches sein, wogegen eine Widerrede nicht mehr möglich ist, ein Urteil, das alle mögliche Gegengründe widerlegt hat, ein Urteil also, in welchem die Individuen einander nicht widersprechen, sondern vollkommen übereinstimmen. Mit andern Worten: die wahre Einsicht ist die gemeinschaftliche; die Gemeinschaft im Urteil ist das Kriterium der Wahrheit. Wenn es eine solche gemeinschaftliche Einsicht gibt, so ist die Sophistik widerlegt. Vorhanden ist eine solche

Einsicht nicht. Vielmehr ist ihr Gegenteil der vorhandene Zustand: der Streit und Widerspruch der menschlichen Meinungen. Jene gemeinschaftliche Einsicht also muß erst gesucht werden. Wie wird sie gesucht und gefunden? Welches ist der Weg und die Methode des sokratischen Philosophierens?

4. Der Weg der Wahrheit führt durch die Widersprüche der Meinungen hindurch zu der gemeinschaftlichen Überzeugung. Die sokratische Untersuchung bedarf mithin der Menschen, um deren Einreden zu hören und deren Einstimmung zu erzeugen. Also muß hier die Wahrheit gemeinschaftlich gesucht werden. Sie läßt sich nur finden durch gemeinschaftliches Nachdenken. Gemeinschaftlich denken heißt sich unterreden. Die sokratische Philosophie ist darum wesentlich dialogisch. Hier ist die Dialektik das lebendige Gespräch selbst, der Verkehr zwischen Meinung und Gegenmeinung. Das Gespräch ist die Genesis des Wissens, die Form dieser Genesis. In dieser Rücksicht hat es nie eine lebendigere Philosophie gegeben als die sokratische.

Die Gesprächsform ist diesem Philosophieren unentbehrlich. Die Sophisten wollen die Überredung, Sokrates nur die Unterredung. Hier bezeichnet das Wort treffend den Unterschied beider, den Sokrates selbst gern von dieser Seite hervorhob. Daher ist die Sophistik rhetorisch, die sokratische Philosophie stets dialogisch. Und das sokratische Gespräch ist nicht einseitig belehrend, sondern gemeinschaftlich suchend und findend, nicht didaktisch, sondern autodidaktisch, nicht dogmatisch, sondern heuristisch. Das Suchen ist die Hauptsache.

5. Das Gespräch nötigt zum Nachdenken. Die Meinung muß die Probe der Gegenmeinung bestehen, sie muß sich begründen, eben dadurch kommen auch der Ungrund und die Unklarheit zum Vorschein. So reift in der lebendigen Unterredung die Einsicht. Die Wahrheit erscheint gleichsam als ein Kind, welches die Unterredenden miteinander erzeugen, oder welches der Fragende aus dem andern entbindet. Da-

her nennt Sokrates seine Philosophie eine Hebammenkunst (Maieutik) und vergleicht den Erkenntnistrieb mit dem Zeugungstrieb (Eros).

6. So verwandelt sich im Lauf des Gesprächs das Nichtwissen in Wissen. Aus dem: ich weiß, daß ich nicht weiß, wird ein: ich weiß, daß ich weiß. Aus dem eingebildeten Wissen wird erkanntes Nichtwissen. Beides verkehrt sich unvermerkt in sein Gegenteil. Das ist die Ironie des Gesprächs, die am deutlichsten hervortritt, wenn Sokrates, wie er nicht anders kann, dem eingebildeten Wissen zunächst seinen Schein läßt, und dieser Schein sich allmählich in den Ernst des Gegenteils auflöst. Die sokratische Ironie begleitet unwillkürlich den aufklärenden Gang des Gesprächs.

7. Jedes Gespräch ist ein Versuch, aus dem gegebenen Fall einer Meinung das wahre Urteil oder die wahre Vorstellung der Sache zu erzeugen. Für dieses Experiment ist jeder Fall brauchbar. Es gibt nichts, das nicht wert wäre gewußt zu werden. Dieses echt philosophische Bewußtsein sucht daher die Unterredung mit jedem über jedes, was es auch sei, vor allem über die gewöhnlichsten Dinge, weil gerade diese die bekanntesten scheinen und es in Wahrheit nicht sind.

A. Die sokratische Philosophie geht auf die wahren Begriffe, die sie aus den Meinungen hervorzubringen strebt. Diese Erzeugung wird bei jeder Gelegenheit von neuem versucht. Die Logik ist hier kein System, sondern durchweg Experiment. Wir nennen sie am besten Experimentallogik.

B. Was gesucht wird, ist die richtige Begriffsbestimmung, die Definition (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου).

C. Sie wird gesucht und gefunden in dem lebendigen Dialog, der von dem einzelnen beliebigen Fall ausgeht und seinen Weg nimmt von der Einzelmeinung zur gemeinschaftlichen Überzeugung, vom Besonderen zum Allgemeinen durch alle Widersprüche und negative In-

stanzen hindurch: die induktive Methode (λόγοι ἐπακτικοί).

Zusatz. Aristoteles bezeichnet Sokrates als den Begründer der Definition und Induktion. Die Definition ist die Aufgabe, die Induktion ist die Methode der Lösung. Beides ist durch Sokrates für die Logik gewonnen.

§ 21.

Die platonische Dialektik. Begriffsbildung.

Sokrates gibt der Philosophie die Richtung auf die Begriffe, Plato gibt dieser Richtung die Form der systematischen Untersuchung. Die wahre Erkenntnis ist die gemeinschaftliche Einsicht. Ihre Objekte sind mithin solche Vorstellungen, in denen alle übereinstimmen, d. h. Vernunftbegriffe. In Rücksicht auf unser Vorstellungsvermögen sind diese Begriffe nur durch die reine Vernunfttätigkeit, d. h. durch Denken erkennbar, also logische Objekte (λόγοι); in Rücksicht auf die Dinge bilden sie deren wahres und allgemeines Wesen, die Gattungen oder Formen der Dinge, Ideen (γένη oder εἴδη). Die Philosophie als deren Erkenntnis ist demnach Ideenlehre.

1. Die Begriffe sind generell. Sie begreifen, was in den Einzelvorstellungen das Bleibende und Gemeinschaftliche ist. Sie enthalten darum viele Vorstellungen unter sich und unterscheiden sich, je nachdem mehr oder weniger Vorstellungen an ihnen teilhaben. Sie sind also mehr oder weniger allgemein. So unterscheiden sich die generellen Vorstellungen als höhere, mittlere, niedere, oder als Gattungen, Arten, Unterarten. Die Gattung zerfällt in Arten. Die Arten vereinigen sich in der Gattung. Jene sind die untergeordneten, diese die übergeordneten Begriffe; die Arten selbst sind einander nebengeordnet. Darin besteht das logische Begriffsverhältnis.

2. Erkennen heißt die wahren Begriffe der Dinge vorstellen. Die Begriffe vorstellen heißt sie denkend erzeugen oder bilden. Erkenntnis verlangt Begriffsbildung. Begriffe

bilden heißt Gattungen und Arten bilden: jene durch Verknüpfung der gemeinschaftlichen (wesentlichen) Merkmale, diese durch nähere Bestimmung oder Einteilung der Gattungen. Also besteht die Begriffsbildung in der Verknüpfung und Einteilung (συναγωγή und διαίρεσις). Diese Begriffsbildung nennt Plato Dialektik. Das Erkennen ist daher in Rücksicht seiner logischen Form wesentlich Dialektik. (Phädrus.)

3. Das System der Begriffe oder die Ideenwelt bildet demnach ein von der Vielheit zur Einheit emporstrebendes Stufenreich. Hier unterscheiden sich deutlich der Weg nach oben und der Weg nach unten als die beiden Richtungen in diesem gleichsam pyramidalen Bau. Den Weg nach oben beschreibt das verknüpfende, den Weg nach unten das einteilende Denken. Jenes verfährt analytisch, dieses synthetisch. Was zur Gattung hinzukommt, um die Art zu bestimmen, ist die spezifische Differenz, die eben den Unterschied ausmacht zwischen Gattung und Art.

4. Alle übergeordnete Begriffe sind die Prädikate der untergeordneten, entweder durch Bejahung oder Verneinung. Einen Begriff durch die logische Reihenfolge aller seiner Prädikate bestimmen, heißt denselben richtig und vollständig erklären. Diese Erklärung ist die wissenschaftliche Definition, und diese selbst ist die vollendete Erkenntnis.

Jeder Begriff hat in der Ideenwelt seinen bestimmten (intelligiblen) Ort, in welchem er teilnimmt an allen übrigen Begriffen. Alle übergeordnete Begriffe verhalten sich zu ihm als positive oder negative Prädikate, zu allen untergeordneten verhält er sich als positives oder negatives Prädikat, alle nebengeordnete schließen sich gegenseitig aus.

Ein Begriff ist also vollständig erkannt, wenn sein Ort, (τόπος), gleichsam seine Lage auf diesem globus intellectualis genau bestimmt ist. Aus diesem Gesichtspunkt hat man schon eine Aussicht auf die spätere mit der Logik genau verwandte Topik.

Um einen Begriff durch alle seine Prädikate richtig zu

bestimmen, ist offenbar die vollständige Einteilung nötig des obersten Begriffs bis zu jenem Punkt, um dessen Erkenntnis es sich handelt. Daher gilt bei Plato die logische Einteilung für die wahre Form des wissenschaftlichen Denkens.

5. Diese Einteilung muß vollständig sein; sie darf also keine Art überspringen, weder eine Nebenart noch eine Zwischenart. Die vollständige Einteilung in Rücksicht der Nebenarten ist dichotomisch, in Rücksicht der Zwischenarten kontinuierlich. Die kontinuierliche Einteilung ist eine mit jedem Einteilungsgliede allmählich zunehmende Spezifikation des Gattungsbegriffs, eine lebendige Gliederung und Gestaltung der logischen Materie, ein gleichsam plastisches Denken. Das ist nach Plato die eigentliche Kunst in der Wissenschaft, deren gestaltendes Vermögen, der Feuerfunke des Prometheus für die Philosophie. (Philebus.) So bildet Plato den Begriff des Sophisten, des Staatsmanns durch eine fortschreitende dichotomische und kontinuierliche Einteilung, er meißelt gleichsam aus dem allgemeinen Begriff des erwerbenden Künstlers den Begriff des Sophisten aus, indem mit jedem neuen Gliede die Züge ähnlicher und sprechender werden, und ebenso aus dem allgemeinen Begriff des praktischen Künstlers den des Regenten. (Die Gespräche: Sophist, Staatsmann.)

6. Die Begriffe verhalten sich als übergeordnete, nebengeordnete, untergeordnete. Die Vorstellung dieses Verhältnisses ist das Urteil. Das vollständige Urteil, d. h. die Unterordnung des Begriffs unter alle übergeordnete ist die Definition. Die Vorstellung der mittelbaren Unterordnung (des niederen Begriffs unter den höheren durch den mittleren) ist der Schluß. So erklärt sich aus dem Verhältnis und der Ordnung der Begriffe die Möglichkeit der Urteile und Schlüsse, obgleich Plato eine ausdrückliche Theorie derselben nicht gibt. Aber völlig vorbereitet ist diese Theorie durch die platonische Lehre von der Begriffsbildung.

Die vollständige Einteilung der Begriffe sucht natürlich

die obersten Gattungen (μέγιστα τῶν γενῶν), die allgemeinsten Prädikate, die allen Begriffen gemeinschaftlich sind, oder an denen alle übrige teilhaben (κοινά). Die platonische Logik nimmt daher notwendig die Richtung auf die Kategorien und versucht schon hier und da dieselben hervorzuheben, wie namentlich im Sophisten die Begriffe des Seienden, der Ruhe und Bewegung (ὄν, στάσις, κίνησις).

7. Die Gattungen oder Ideen sind die Objekte der wahren Erkenntnis, also das wahrhaft Seiende (τὸ ὄντως ὄν), die Wesen der Dinge, nicht bloß logische Bildungen; sie liegen den Erscheinungen als Urbilder, dem Denken als Urbegriffe zugrunde. Daher ist unser Erkennen ein Bewußtwerden der Ideen, die nicht von uns gemacht, sondern der Seele ursprünglich eigen (angeboren) sind. Daher das Wissen Wiedererinnerung (ἀνάμνησις. Meno).

Zusatz 1. Es ist daher ganz einleuchtend, wie sich die platonische Dialektik zum Erkennen verhält. Das Erkennen geht auf die Begriffe und fordert die Begriffsbestimmung oder Definition. Diese fordert die Vorstellung des Begriffs durch die logische Reihenfolge seiner Prädikate, d. h. durch alle ihm übergeordnete Begriffe; diese vollständige und richtige (stufenmäßige) Überordnung aller Gattungen ist ebensosehr, von oben betrachtet, eine vollständige und richtige (stufenmäßige) Unterordnung aller Arten; beides ist nur möglich durch das verknüpfende und einteilende d. h. dialektische Denken, durch die kontinuierlich fortschreitende Spezifikation der Gattung. Also das Erkennen nur möglich durch Dialektik.

Zusatz 2. Das dialektische, d. h. das einteilende oder begriffmäßig fortschreitende Denken macht auch die Klarheit der Rede. Dem plastischen Denken entspricht die plastische Rede, eine Kunst, welche die griechischen Dichter und Redner geübt und vollendet haben, in welcher Plato selbst Meister war, und die er in seiner Philosophie begriffen und gelehrt hat. Die Theorie dieser Kunst ist die platonische Logik: sie ist plastische Denklehre.

Zusatz 3. Die Ideen sind als Urformen zugleich Urbegriffe; sie sind der Seele angeboren oder ursprünglich in ihr enthalten: daher unser Bewußtwerden der Ideen ein Erinnern. Das Wissen oder Erkennen besteht demnach darin, daß wir die Begriffe aus dem Innern hervor und ans Licht bringen, daß wir sie deutlich machen oder ent-

wickeln. Alles Erkennen ist Begriffsentwicklung. Die nächste Aufgabe der Logik ist die Lehre von der Begriffsentwicklung. Indem sie diese Aufgabe löst, wird die Logik zur Erkenntnis- oder Wissenschaftslehre. Diesen Standpunkt nimmt sie in Aristoteles.

§ 22.
Aufgabe der aristotelischen Logik.

Erkennen ist nur möglich durch Denken im Gegensatz zur sinnlichen Vorstellung (Eleaten, Heraklit). Die Erkenntnis selbst besteht darin, daß die richtigen Begriffe der Dinge gedacht werden (Sokrates). Diese Begriffe sind das wahrhaft Wirkliche, also keineswegs bloß subjektive Vorstellungen, sondern die wirksamen Gründe (Prinzipien) sowohl des Denkens als der Dinge (Plato). Wahrhaft wirklich und erkennbar sind aber die Begriffe nur, wenn sie keine abgesonderte Ideenwelt bilden, sondern sich in den Dingen sowohl als im Denken verwirklichen. Diese Verwirklichung ist Entwicklung. Die Entwicklung der Begriffe (Formen) in der Materie erzeugt die wirklichen Dinge; die Entwicklung der Begriffe im Denken erzeugt die Erkenntnis der wirklichen Dinge. Durch den Begriff der Entwicklung löst sich das Erkenntnisproblem sowohl in seinem logischen als metaphysischen Verstande.

Erkennen ist demnach nichts anderes als die Entwicklung der Formen oder Begriffe vermöge des Denkens, d. i. Begriffsentwicklung oder logische Entwicklung. Was ist logische Entwicklung? Diese Frage genau zu beantworten, diesen Begriff in seine Bestandteile aufzulösen und durch alle seine Bedingungen zu verfolgen: das ist die Aufgabe und der Grundgedanke der aristotelischen Logik, die daher der Metaphysik nicht gegenübersteht, sondern auf das engste mit ihr zusammenhängt.

Die aristotelische Logik ist durch die vorausgegangenen Untersuchungen gründlich vorbereitet. Mit der Einsicht in die logische Notwendigkeit erhellte die Einsicht in die logische Unmöglichkeit, in die logische Entgegensetzung der Urteile

in die Widersprüche der Begriffe, in die Widerlegung durch Widersprüche (Dialektik). Dazu kam durch Sokrates die Einsicht in die Definition vermöge der Induktion; dazu durch Plato die Einsicht in die Definition durch Begriffseinteilung; aus dieser Einteilung erklärt sich das Urteil, der Schluß, die allgemeinsten und obersten Begriffsbestimmungen.

Zusatz. Der Begriff der Entwicklung ist das Prinzip der gesamten aristotelischen Philosophie. Aus der Analyse dieses Begriffs ergeben sich die metaphysischen Grundbestimmungen. Der Begriff der Entwicklung fordert: 1. etwas, das sich entwickelt, d. i. die bestimmte Form, die sich in der Entwicklung ausprägt und dieselbe macht (εἶδος, τὸ τί ἐστι); 2. woraus sich die Form entwickelt, d. i. die Bildungsfähigkeit oder Anlage, der Stoff (ὕλη, τὸ ἐξ οὗ, δυνάμει ὄν); 3. warum es sich entwickelt, d. i. die bewegende Ursache, der Grund (τὸ διὰ τί); 4. wozu es sich entwickelt, d. i. die Endursache, der Zweck (τὸ τέλος, οὗ ἕνεκα): also Form, Stoff, Grund, Zweck.

Es ist leicht zu sehen, daß der zwecktätige Faktor der Entwicklung gleich ist dem ursächlichen, denn was sich entwickelt, entwickelt sich aus sich selbst zu sich selbst; und daß beide nichts anderes sein können als die Form. Denn diese ist das entwicklungstätige Moment oder die Energie in der Entwicklung. So sind Stoff und Form (Anlage und Verwirklichung, Dynamis und Energie) die Elemente der Entwicklung und als solche die Grundgedanken der aristotelischen Philosophie.

§ 23.

Die logischen Untersuchungen.

Die aristotelische Logik ist in allen ihren Untersuchungen die Lösung einer Aufgabe. Sie erklärt die Erkenntnis d. h. die Begriffsentwicklung, indem sie dieselbe in ihre Elemente auflöst. Sie ist demnach Analysis der Begriffsentwicklung (Analytik).

1. Der entwickelte Begriff ist der vollkommen bestimmte. Begriffsentwicklung ist daher in ihrer Vollendung Begriffsbestimmung oder Definition (ὁρισμός).

2. Um den Begriff zu bestimmen, müssen wir ihn haben. Unser Denken beginnt nicht mit der logischen Einsicht, sondern mit der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung. Es

muß also erst den Begriff suchen und finden, bevor es denselben in seinen wesentlichen Bestimmungen entwickelt und dartut. Wir unterscheiden demnach das begriffsuchende und begriffbestimmende Denken. Das erste geht dem zweiten voran.

Solange der Begriff noch gesucht wird, ist von einer sicheren Erkenntnis nicht die Rede, nicht von einer wahren, sondern nur von einer wahrscheinlichen, solange ist unser Erkennen nicht wissen, sondern meinen. So unterscheidet Aristoteles das dialektische Denken von dem logischen. Die Dialektik bewegt sich in dem Gebiete der Meinung oder des Wahrscheinlichen; sie ist begriffsuchend, experimentierend, vorbereitend, im Streite der Meinungen, daher in Widersprüchen befangen, eristisch. Sie hat die Aussicht nach der Rhetorik, durch diese nach der Politik; die eigentliche Logik dagegen nimmt ihre Richtung nach der Metaphysik, durch diese nach der philosophischen Erkenntnis.

Die Dialektik beschäftigt sich mit den allgemeinen Gesichtspunkten, unter denen sich Begriffe erörtern, vorläufig und versuchsweise bestimmen lassen: die Topik. Sie hat es mit den Widersprüchen zu tun, welche die Begriffsbestimmung unsicher oder unmöglich machen: die sophistischen Beweise und Trugschlüsse.

3. Das eigentlich logische Denken ist das begriffbestimmende oder definierende. Die Bestimmungen wollen begründet sein. Die Begründung fordert den Beweis. Der Beweis besteht aus Schlüssen, diese aus Urteilen. Die Elemente der Begriffsentwicklung (Definition) sind daher Beweis, Schluß, Urteil; die logischen Untersuchungen sind demnach die Lehre vom Urteil, vom Schluß (Syllogistik), vom Beweis (Apodeiktik). Indem die aristotelische Logik durch diese Auflösung der Begriffsentwicklung die Elemente der Erkenntnis dartut, ist sie in Rücksicht auf die Form ihrer Untersuchung Analytik, in Rücksicht auf ihren Gegenstand Elementarlogik.

Welches sind die letzten Elemente der Begriffsbestimmung? Offenbar der Begriff und seine Bestimmungen, d. h. die Bestimmungen, ohne welche kein Begriff gedacht, keiner entwickelt werden kann, das sind die Grundbestimmungen oder Kategorien. Offenbar führt die aristotelische Logik in ihren durchgängig analytischen Untersuchungen zur Entdeckung und Lehre der Kategorien.

Zusatz. Die vorhandenen logischen Untersuchungen des Aristoteles finden sich zusammengefaßt unter dem Namen Organon. Hier beschreiben sie eine Reihenfolge, die von dem Einfachsten beginnt und synthetisch fortschreitet: 1. die Lehre von den Kategorien, 2. vom Urteil (περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione), 3. vom Schluß (Ἀναλυτικὰ πρότερα), 4. vom Beweis (Ἀναλυτικὰ δεύτερα). Dann folgt die Topik und die Schrift περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων.

Weder der Gesamtname „Organon", noch diese Reihenfolge seiner Teile ist von Aristoteles selbst.

§ 24.
Urteil und Kategorien.

Jede Erkenntnis ist ein Urteil. Jedes Erkenntnisurteil ist entweder wahr oder falsch. Wahr oder falsch ist nicht der einzelne Begriff für sich genommen, sondern die Verbindung oder Trennung der Begriffe, deren Begriffsverhältnis. Der Ausdruck eines solchen Begriffsverhältnisses ist ein Satz, eine Aussage (λόγος). Nicht jeder Satz ist ein Urteil im logischen Sinn. Es gibt Aussagen, die keine Erkenntnis ausdrücken, z. B. ein Gebet; solche Aussagen sind weder wahr noch falsch. Das Urteil ist eines von beiden, sobald es die Verbindung oder Trennung zweier Begriffe behauptet (λόγος ἀποφαντικός). Von diesem Urteil handelt die Logik.

Dieses Urteil, in seine Elemente aufgelöst, gibt die Kategorien.

§ 25.
Die Kategorien.

Die Kategorien ergeben sich aus der Analyse des urteilenden Satzes. Sie sind demnach die Begriffe als Elemente des Urteils. In jedem Urteil muß etwas als Subjekt, etwas

als Prädikat gedacht werden. Also sind die Begriffe Subjekt und Prädikat die Elemente jedes Urteils. Da nun das Denken im Urteilen besteht, so muß alles entweder als Subjekt oder als Prädikat gedacht werden. Mithin sind diese beiden Begriffe die Prädikate alles Denkbaren, die obersten Gattungen (κοινῇ κατηγορούμενα, γένη κοινά, τὰ πρῶτα).

1. So gibt es zunächst zwei Grundbegriffe: das Subjekt, dem die Bestimmung zukommt, und die Bestimmung selbst: Ding und Beschaffenheit (οὐσία und πάθη = substantia und affectiones). Unter Ding (οὐσία) wird entweder das Einzelwesen oder die Gattung (Art) verstanden. Das Einzelwesen kann nur Subjekt sein, das Gattungswesen sowohl Subjekt als Prädikat. Das wirkliche Ding ist das einzelne. Daher der Unterschied von πρώτη und δευτέρα οὐσία. Jene bezeichnet das Einzelwesen, diese das allgemeine.

2. Die Bestimmungen (πάθη) unterscheiden sich in solche, die dem Dinge vermöge seiner Natur inwohnen, und solche, die ihm nur beziehungsweise oder in Rücksicht auf anderes zukommen. Diese letzteren begreifen sich unter der Kategorie der Beziehung oder Relation (πρός τι).

3. Jedes Wesen ist bestimmt nach Beschaffenheit und Größe, Raum und Zeit, Wirkungs- und Zustandsweise. Die Wirkungsweise ist aktiv oder passiv; die Zustandsweise ist sich verhalten oder sich befinden. Demnach unterscheiden sich die πάθη in folgende Kategorien: ποιόν und ποσόν, ποῦ und ποτέ, ποιεῖν und πάσχειν, ἔχειν und κεῖσθαι (quale, quantum, ubi, quando, actio, passio, habitus, situs).

4. Die Kategorien folgen aus dem Begriff der Entwicklung. Was sich entwickelt, bestimmt sich zugleich als so beschaffen, so groß usf. Die materielle Entwicklung ist Veränderung, Bewegung. Aristoteles unterscheidet die Arten der Veränderung nach den Kategorien als Veränderung 1) in Rücksicht des Wesens selbst, 2) der Beschaffenheit, 3) der Größe, 4) des Orts (κατὰ τό τι, κατὰ τὸ ποιόν, κατὰ τὸ ποσόν, κατὰ τὸ ποῦ = Entstehen und Vergehen, Verwandlung, Ver-

mehrung und Verminderung, Bewegung). Daraus erhellt der Zusammenhang, in welchem Aristoteles selbst die Kategorien und den Begriff der Entwicklung gedacht hat.

Zusatz 1. Es liegt nahe, die Kategorien mit den Redeteilen zu vergleichen. Hauptwort, Eigenschaftswort, Zahlwort, das adverbiale Formwort des Raumes und der Zeit, endlich das Zeitwort lassen sich in den obigen Bestimmungen leicht herausfinden. Indessen decken sich nicht die Redeteile und die Kategorien. Das πρός τι hat keine Stelle in den Redeteilen, gewisse Redeteile haben keine in den Kategorien.[1]

Zusatz 2. Die Zehnzahl ist den aristotelischen Kategorien keineswegs wesentlich. Aristoteles selbst hält diese Bestimmung nicht fest. Die Kategorien wollen im Zusammenhange mit der logischen Analysis und dem Begriff der Entwicklung aufgefaßt sein, und gerade dieser Zusammenhang erhellt am wenigsten aus der Schrift von den Kategorien, die in ihrer Verfassung und Komposition offenbar nicht von Aristoteles selbst herrührt.[2]

§ 26.
Das Urteil.

Das Urteil ist die ausgesagte Begriffsbestimmung. Es behauptet von einem Subjekt ein Prädikat. Aus dieser einfachen Erklärung folgt die logische Lehre vom Urteil.

1. Was vom Subjekt ausgesagt wird, gilt entweder als Bejahung oder Verneinung. Das Subjekt, von dem etwas bejaht oder verneint wird, ist entweder ein Allgemeines oder Einzelnes oder es ist in Rücksicht seines Umfangs unbestimmt. Endlich die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat wird auf eine bestimmte Weise bejaht oder verneint: sie gilt als eine solche, die ist oder sein kann oder sein muß, als faktische, mögliche, notwendige.

2. Jedes Urteil ist in Rücksicht auf die ausgesagte Beschaffenheit entweder Bejahung oder Verneinung, positiv oder negativ (κατάφασις, ἀπόφασις), in Rücksicht auf das Subjekt entweder universell oder singular oder unbestimmt (καθόλου,

[1] Vgl. A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. S. 23 flg.
[2] Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I. S. 183 flg.

καθ' ἕκαστον oder ἐν μέρει, oder ἀδιόριστον), in Rückſicht auf die Art der Verbindung zwiſchen Subjekt und Prädikat ein Urteil entweder der Tatſächlichkeit oder Möglichkeit oder Notwendigkeit (πρότασις τοῦ ὑπάρχειν, τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν, τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν).

3. Wird ſtatt der Verbindung der Begriffe nur der Begriff ſelbſt verneint, ſo tritt durch eine ſolche Verneinung an die Stelle des beſtimmten Begriffs die unbegrenzte Möglichkeit aller andern, d. h. der unbeſtimmte Begriff, das ὄνομα oder ῥῆμα ἀόριστον. (Aus dieſer ariſtoteliſchen Beſtimmung hat man ſpäter das unendliche Urteil gemacht als Nebenart des bejahenden und verneinenden.)

Zuſatz 1. Bejahung und Verneinung hat man die Qualität des Urteils genannt; Allgemeinheit und Beſonderheit die Quantität; Wirklichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit die Modalität. Dieſe Unterſchiede verhalten ſich zum Urteil nicht als Arten, ſondern als Merkmale. Jedes Urteil hat ſeine beſtimmte Qualität, Quantität, Modalität. Innerhalb ſeiner beſtimmten Modalität iſt jedes Urteil entweder allgemein oder partikular, innerhalb dieſer Quantität entweder bejahend oder verneinend. Alſo iſt innerhalb ſeiner beſtimmten Modalität jedes Urteil entweder allgemein bejahend oder allgemein verneinend, oder partikular bejahend oder partikular verneinend.

Zuſatz 2. Ariſtoteles unterſcheidet das partikulare Urteil nicht als Nebenart neben dem allgemeinen und einzelnen. Dieſe Unterſcheidung trifft Theophraſt.

Die Einteilung der Urteile in allgemein bejahende und verneinende, partikular bejahende und verneinende (ſpäter bezeichnet durch die Vokale a, e, i, o) findet ſich zuerſt bei Appulejus (de dogmate Platonis, lib. III).[1]

§ 27.
Entgegenſetzung der Urteile.

Jedes Urteil behauptet eine Begriffsverbindung entweder bejahend oder verneinend. Dasſelbe kann in derſelben Rückſicht nicht zugleich bejaht und verneint werden. Urteile alſo,

[1] S. Prantl, Geſchichte der Logik im Abendlande I. S. 582.

welche dasselbe bejahen und verneinen, bilden eine Entgegensetzung (ἀντίθεσις).

1. Die logische Entgegensetzung ist eine doppelte. Jeder Bejahung liegt eine zweifache Art der Verneinung gegenüber. Die Bejahung wird aufgehoben, indem von demselben Subjekt dasselbe Prädikat bloß verneint oder indem von demselben Subjekt das entgegengesetzte Prädikat bejaht wird. (Im ersten Fall liegt z. B. dem Prädikat weiß gegenüber nichtweiß, im zweiten schwarz.) Die erste Art der Entgegensetzung ist Widerspruch (ἀντίφασις), die zweite Widerstreit (ἐναντίωσις). Widersprechende Urteile sind kontradiktorisch, widerstreitende konträr entgegengesetzt (ἀντιφατικῶς und ἐναντίως ἀντικείμενα).

Das kontradiktorische Gegenteil setzt alle mögliche Prädikate außer dem bejahten, das konträre setzt nicht alle mögliche Prädikate, sondern nur dasjenige, welches dem bejahten innerhalb derselben Gattung gerade entgegensteht. Daher gibt es zwischen kontradiktorischen Gegenteilen nichts Drittes, wohl aber zwischen konträren. Dort gibt es kein sowohl-alsauch, kein weder-noch; hier gibt es kein sowohl-alsauch, wohl aber ein weder-noch. Daher können kontradiktorische Urteile weder beide wahr noch beide falsch, dagegen konträre zwar nicht beide wahr, wohl aber beide falsch sein.

2. Nun kann in einem Urteil dieselbe Begriffsverbindung allgemein bejaht oder verneint, partikular bejaht oder verneint werden. Der allgemeinen Bejahung liegt gegenüber die allgemeine und partikulare Verneinung; der allgemeinen Verneinung liegt gegenüber die (allgemeine und) partikulare Bejahung; der partikularen Bejahung liegt gegenüber die partikulare Verneinung. Man hat die letzte Entgegensetzung subkonträr genannt. Aristoteles hat recht, sie nicht als logische gelten zu lassen. Denn wenn dasselbe Prädikat von einigen Subjekten bejaht, von einigen verneint wird, so sind die Subjekte in beiden Fällen nicht dieselben; es findet darum logisch genommen gar kein Gegensatz statt, solch subkonträre

Gegensätze können deshalb beide wahr sein, sind also gar nicht konträr. So hat die logische Entgegensetzung diese drei Fälle: allgemeine Bejahung und allgemeine Verneinung, allgemeine Bejahung und partikulare Verneinung, allgemeine Verneinung und partikulare Bejahung (alle — keiner, alle — nicht alle, keiner — einige). Von diesen drei Fällen ist der erste konträr, die beiden anderen kontradiktorisch.

Zusatz. Die Bezeichnung des subkonträren Gegensatzes ὑπεναντιον findet sich zuerst bei Alexander Aphrodisiensis, dem bedeutendsten unter den späteren Kommentatoren des Aristoteles.

§ 28.

Umkehrung der Urteile.

Jedes Urteil bezeichnet ein Begriffsverhältnis. Jedes Verhältnis ist zweiseitig. Kommt das Prädikat dem Subjekt zu, so muß auch das Subjekt dem Prädikat zukommen, d. h. Subjekt und Prädikat müssen ihre Stellen tauschen können oder das Urteil muß sich umkehren lassen (conversio, ἀναστροφή).

Setzen wir, daß ein Subjekt entweder seinem ganzen Umfange nach oder zum Teil unter dem Prädikat begriffen ist, so muß das Prädikat in beiden Fällen zum Teil auch unter dem Subjekt begriffen sein, und in diesem Sinne ist die Umkehrung des Urteils möglich. Setzen wir, daß ein Subjekt entweder seinem ganzen Umfange nach oder zum Teil unter das Prädikat nicht fällt, so wird im ersten Fall auch das Prädikat das Subjekt von sich ausschließen, im anderen dagegen bleibt es ungewiß, wie sich das Prädikat zum Subjekt verhält (ob es ganz oder nur teilweise darunter begriffen ist).

Die logische Umkehrung hat demnach drei Fälle: die beiden bejahenden und das allgemein verneinende Urteil. Die allgemeine Bejahung gibt in der Umkehrung eine partikulare Bejahung (das Urteil verändert seine Quantität), in den beiden anderen Fällen bleibt die Quantität dieselbe. Diese

Art der Umkehrung hat man conversio simplex (s), jene conversio per accidens (p) genannt.

Zusatz 1. Aus der Umkehrung ergibt sich von selbst die Möglichkeit der entgegengesetzten Umkehrung (Kontraposition). Das Prädikat wird verwandelt in sein kontradiktorisches Gegenteil; statt der Bejahung des Prädikats in Rücksicht irgendeines Subjekts wird von demselben Subjekt das kontradiktorische Gegenteil jenes Prädikats verneint, und jetzt wird das Urteil umgekehrt. Die Urteile werden erst durch Kontradiktion in die entgegengesetzte Qualität verwandelt und dann umgekehrt.

(Man nehme z. B. die Sätze: alle Erkenntnisse sind Urteile, durch Umkehrung: einige Urteile sind Erkenntnisse. Einige Anschauungen sind reine Vernunftformen, durch Umkehrung: einige Vernunftformen sind Anschauungen. Nichts Übersinnliches ist erkennbar, durch Umkehrung: nichts Erkennbares ist übersinnlich. Alle Größen sind anschaulich, durch Kontraposition: Was nicht anschaulich ist, ist keine Größe.)

Zusatz 2. Die Unterscheidung der Umkehrung und entgegengesetzten Umkehrung (ἀναστροφή und ἀντιστροφή) findet sich zuerst bei Galenus. Die Umkehrung „partikulariter" (später als conv. per accidens bezeichnet) nennt als solche zuerst Appulejus. (Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande Bd. I.)

§ 29.

Entgegensetzung und Umkehrung. Der unmittelbare Schluß.

Durch Entgegensetzung und Umkehrung läßt sich ein Urteil in Rücksicht seiner Form verändern. Der Begriffsinhalt bleibt derselbe. Die so gebildeten Urteile sind dem ersten entweder vollkommen gleich oder unmittelbar mit demselben gegeben. In beiden Fällen folgen sie ohne weiteres aus dem vorhandenen Urteil: solche Folgerungen sind unmittelbare Schlüsse.

Es ist vollkommen gleich, ob ich von einem Subjekt das Prädikat A bejahe oder Nicht-A verneine. Es ist vollkommen gleich, ob ich A verneine oder Nicht-A bejahe. Es ist vollkommen gleich, ob ich von dem Subjekte A das Prädikat B, oder von dem Subjekte B das Prädikat A verneine. Solche Urteile sind identisch, sie bilden logische Gleichungen (isodynamische oder äquipollente Urteile).

Was von Allen gilt, gilt auch selbstverständlich von Einigen. Was von Keinem gilt, darf auch nicht von Einigen gelten. Was von Einigen nicht gilt, darf auch nicht von Allen gelten. (Schluß ad subalternatam und ad subalternantem.)

Aus der Bejahung folgt unmittelbar die Verneinung des kontradiktorischen, also auch die des konträren Gegenteils. (Schluß ad contradictoriam und ad contrariam.)

Ebenso gilt von jedem Urteil unmittelbar der Schluß auf das umgekehrte und kontraponierte Urteil, soweit die Umkehrung möglich ist.

Zusatz. Die Bezeichnung der ἰσοδυναμία in Betreff der Urteile findet sich zuerst bei Galenus, die Übersetzung durch aequipollentia zum erstenmal bei Appulejus. Die Unterscheidung der Urteile (a, e, i, o) in kontradiktorisch, konträr, subkonträr entgegengesetzte und subalternierte bei den späteren Kommentatoren unter der Bezeichnung: ἀντιφατικαί, ἐναντίαι, ὑπεναντίαι und ὑπάλληλαι. (Vergl. Prantl, Gesch. d. Log. im Abendlande I.)

§ 30.

Der wirkliche Schluß. Syllogismus.

Das Erkenntnisurteil ist seiner Form nach apodiktisch, es gibt die notwendige Begriffsbestimmung, die im Wesen der Sache begründete. Die Erkenntnis fordert das begründete Urteil, dieses setzt voraus das begründende. Offenbar muß das begründete Urteil ein anderes sein als das begründende. Die Erkenntnis verlangt einen solchen Fortgang von einem zum andern.

1. Aus einem einzigen Urteil kann immer nur ein mit diesem dem Inhalte nach identisches d. h. ein äquipollentes folgen (s. vor. Paragraph). Ein Urteil für sich allein kann niemals ein von ihm verschiedenes begründen. Das begründende Urteil kann mithin nicht bloß eines sein. Also ist das begründete Urteil ein solches, das aus anderen Urteilen notwendig folgt. Ein solches Folgeurteil ist ein wirklicher Schluß. Das wirkliche Erkennen ist nur in dieser Form möglich.

Schluß ist daher eine Rede, in der aus gegebenen Ur-

teilen ein davon verschiedenes notwendig folgt, und zwar bloß aus den gegebenen Urteilen ohne jede weitere Bestimmung (τῷ ταῦτα εἶναι = τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν = τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸ τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον. Die begründenden Urteile sind die Prämissen (προτάσεις), das begründete ist die Konklusion (συμπέρασμα); der Schluß, an dessen Bedingungen nichts fehlt, ist vollständig (τέλειος). Die Vordersätze verhalten sich zum Schlußsatz wie die Anlage zur Entwicklung, wie der Stoff zur Form.

2. Sind die gegebenen Urteile begrifflich ganz verschieden, so können sie nicht gemeinschaftlich ein neues Urteil erzeugen, so läßt sich aus ihnen nichts schließen. Also müssen sie einen Begriff gemeinschaftlich haben. Dazu sind nicht mehr als zwei Prämissen nötig. Mithin fordert der Schluß, an dessen Bedingungen weder etwas fehlt, noch etwas zu viel ist, zwei Vordersätze, die einen Begriff gemeinschaftlich haben, d. h. er fordert drei Begriffe. Der Schluß ist demnach ein Urteil, in welchem zwei Begriffe durch einen dritten verknüpft sind. Der Schluß unterscheidet sich vom Urteil durch den Mittelbegriff (z. B. die Tugend ist lehrbar, die Tugend ist als Wissenschaft lehrbar).

3. Also besteht der Schluß, in seine Elemente aufgelöst, aus drei Begriffen (ὅροι = termini). Von diesen Begriffen ist einer der mittlere (μέσος, τὸ μέσον), die beiden anderen die äußeren oder die Extreme (τὰ ἄκρα). Von den beiden Extremen ist der eine (dem Mittelbegriff) übergeordnet, der andere untergeordnet. Jener heißt der Oberbegriff, dieser der Unterbegriff (μείζων und ἐλάττων, auch τὸ μεῖζον und τὸ ἔλαττον oder ἔσχατον, major und minor). Die Prämisse mit dem Oberbegriff heißt der Obersatz, die andere der Untersatz. So die Schulsprache der Syllogistik.

4. Der Schluß ist mittelbare Unterordnung. Der Mittelbegriff begreift das Subjekt unter sich und ist selbst unter dem Prädikate begriffen. Die Begriffe, welche den Schluß bilden, verhalten sich also wie der niedere, mittlere, höhere,

wie Unterart, Art, Gattung, wie das Einzelne, Besondere, Allgemeine. Im Schluß wird das Subjekt bestimmt durch das Prädikat des Prädikats.

Hieraus erhellt das einfache und oberste Schlußgesetz: was vom Prädikat gilt, das gilt auch vom Subjekt, d. h. von allem, das unter dem Prädikat begriffen ist; was vom Prädikat nicht gilt, das gilt auch nicht vom Subjekt, d. h. von keinem, was unter dem Prädikat begriffen ist (κατὰ παντός und κατὰ μηδενός = dictum de omni et nullo = nota notae est nota rei ipsius; quod repugnat notae, repugnat rei ipsi). Dieser Satz ist das Prinzip alles syllogistischen Denkens.

§ 31.

Die Schlußfiguren.

Der Mittelbegriff macht die Schlußform. Das Verhältnis des Mittelbegriffs zu den beiden anderen bestimmt die möglichen Schlußformen oder Figuren (σχήματα). So viele Verhältnisse möglich sind, so viele Schlußfiguren.

1. Dieser Verhältnisse gibt es drei. Entweder ist der Mittelbegriff dem einen der beiden Extreme übergeordnet und dem anderen untergeordnet, oder er ist beiden übergeordnet, oder beiden untergeordnet. Der Mittelbegriff ist im ersten Fall Subjekt des Oberbegriffs und Prädikat des Unterbegriffs, im zweiten Fall das Prädikat beider, im dritten das Subjekt beider. Oder da sich die Begriffe verhalten wie das Einzelne, Besondere, Allgemeine, so kann der Mittelbegriff diese drei logischen Werte und demgemäß die entsprechenden Stellungen haben. Daher die drei Figuren. In der ersten ist der Mittelbegriff das Besondere, in der zweiten das Allgemeine, in der dritten das Einzelne.

2. So bestimmen sich die aristotelischen Schlußfiguren:

A. In der ersten Figur ist der Mittelbegriff, was er sein soll, die wirkliche Mitte, das Bindeglied der beiden

anderen. Hier erfüllt er seinen Zweck vollkommen: er vermittelt die beiden Extreme. Seine Stellung stimmt überein mit seiner Funktion. Es wird geschlossen nach dem dictum de omni et nullo, also sowohl bejahend als verneinend, sowohl allgemein als partikular.

Die aristotelische Formel lautet: τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β καὶ τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ κατηγορεῖται.

B. In der zweiten Figur ist der Mittelbegriff das gemeinschaftliche Prädikat. Wenn zwei Begriffe dasselbe Prädikat haben, was folgt für die beiden Begriffe? Daß sie sich ausschließen, wenn dasselbe Prädikat dem einen ganz, dem andern gar nicht zukommt. In dieser Figur kann daher nur verneinend geschlossen werden, sowohl allgemein als partikular.

Die aristotelische Formel lautet: τὸ αὐτὸ τῷ μὲν παντί, τῷ δὲ μηδενὶ ὑπάρχει ἢ ἑκατέρῳ παντὶ ἢ μηδενί.

C. In der dritten Figur ist der Mittelbegriff das gemeinschaftliche Subjekt. Wenn zwei Begriffe demselben Subjekt zukommen, was folgt für die beiden Begriffe? Daß sie einen Teil gemeinsam haben, daß also der eine Begriff zum Teil unter den anderen fällt. In dieser Figur kann daher nur partikular geschlossen werden, entweder bejahend oder verneinend, je nachdem die Prämissen sind.

Die Formel heißt: μέσον δ' ἐν αὐτῷ λέγω καθ' οὗ ἄμφω τὰ κατηγορούμενα.

Zusatz. In dem Typus der ersten Figur lassen sich zwei Formen unterscheiden. Der Mittelbegriff ist im Obersatz Subjekt und im Untersatz Prädikat oder er ist im Obersatz Prädikat und im Untersatz Subjekt. Die erste Form ist die aristotelische. Die zweite hat Galenus den drei Schlußfiguren als vierte hinzugefügt. (S. § 32, Zus. 2.)[1]

---

[1] So berichtet Johannes Italus, ein byzantinischer Schriftsteller, in seinen διάφορα ζητήματα und Averroes in den Prior. Resol. Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II, S. 295, Anm. 112 und S. 380.

§ 32.
Die Schlußarten oder Schlußmodi.

Das Gebiet der Syllogistik erweitert sich. Aus dem Begriff des Schlusses folgen die Schlußfiguren. Aus den Schlußfiguren folgen die Schlußmodi. Die Schlußfigur wird bestimmt lediglich durch die Stellung des Mittelbegriffs, durch sein Verhältnis zu den beiden anderen Begriffen, ganz abgesehen von der Art dieses Verhältnisses, d. h. ganz abgesehen von der Qualität und Quantität der Prämissen. Je nachdem die letzteren bejahend oder verneinend, allgemein oder partikular sind, wird sich der Schlußsatz modifizieren. Daher die Schlußmodi innerhalb der Figuren.

1. In der ersten Figur läßt sich nach Art der Prämissen allgemein bejahend und verneinend, partikular bejahend und verneinend schließen. Der Obersatz kann nur allgemein, der Untersatz nur bejahend sein, denn das Prinzip heißt: was von einem Begriff (Prädikat) ganz entweder gilt oder nicht gilt, das muß von allem, das unter jenen Begriff fällt (Subjekt), im ersten Falle bejaht, im zweiten verneint werden. (S. § 30, Nr. 4.) Es gibt also in der ersten Figur diese vier Modi: aaa, eae, aii, eio (in der Schulsprache der mittelalterlichen Logik: barbara, celarent, darii, ferio).

2. In der zweiten Figur wird nur verneinend geschlossen entweder allgemein oder partikular. Der Schlußsatz hat nur diese beiden Fälle (e und o). Aber jeder der beiden Fälle hat zwei Möglichkeiten. Der Mittelbegriff wird von dem einen Begriff ganz bejaht und von dem anderen ganz verneint, also entweder ae oder ea, in beiden Fällen ist der Schlußsatz allgemein verneinend (aee, eae = camestres, cesare). Oder der Mittelbegriff wird von dem einen der beiden Extreme teilweise entweder bejaht oder verneint. Dieses Extrem kann nur der Unterbegriff sein. Im ersten Fall muß er vom Oberbegriff ganz verneint (ei), im andern ganz bejaht (ao) werden (also eio, aoo = festino, baroco).

3. In der dritten Figur wird nur partikular ge-

schlossen entweder bejahend oder verneinend. Der Schlußsatz hat nur diese beiden Fälle (i und o). Aber jeder dieser Fälle hat drei Möglichkeiten.

Der Mittelbegriff fällt unter zwei Prädikate entweder ganz (aa) oder teilweise. Er fällt teilweise entweder unter den Oberbegriff oder unter den Unterbegriff (ia und ai). In allen drei Fällen ist der Schlußsatz partikular bejahend (aai, iai, aii = darapti, disamis, datisi).

Der Mittelbegriff schließt eines der beiden Extreme von sich aus entweder ganz oder teilweise. Dieses Extrem kann nur der Oberbegriff sein. Wird der Oberbegriff ganz ausgeschlossen, so kann der Unterbegriff nicht ausgeschlossen werden, er wird als Prädikat des Mittelbegriffs bejaht entweder ganz oder teilweise (ea, ei). Wird der Oberbegriff teilweise ausgeschlossen, so bleibt für den Unterbegriff nur die einzige Möglichkeit der allgemeinen Bejahung (oa). In allen drei Fällen ist der Schlußsatz partikular verneinend (eao, eio, oao = felapton, ferison, bocardo).

Diese vierzehn Schlußmodi ergeben sich aus der aristotelischen Analyse der drei Schlußfiguren. Sie sind unter folgenden Bedingungen selbstverständlich: 1) in der ersten Figur sind alle vier Schlußarten möglich, in der zweiten nur die negativen, in der dritten nur die partikularen; 2) in der ersten Figur muß stets der Obersatz allgemein, der Untersatz bejahend sein, in der zweiten Figur stets der Obersatz allgemein, in der dritten stets der Untersatz bejahend.

Zusatz 1. Nach einer Angabe des Kommentators Alexander hat Theophrast in der ersten Schlußfigur außer den vier aristotelischen Schlußweisen noch fünf andere unterschieden, in deren Schlußsätzen der Oberbegriff das Subjekt und der Unterbegriff das Prädikat bildet. Natürlich kann keiner dieser Schlußsätze eine allgemeine Bejahung sein. Es bleibt nur die partikulare Bejahung und die sowohl allgemeine als partikulare Verneinung (i, e, o). Die partikulare Bejahung hat zwei Fälle (aa, ia), die partikulare Verneinung ebenfalls (ea, ei), die allgemeine Verneinung hat einen (ae).

Will man diese fünf theophrastischen Schlußweisen, als in welchen

der Unterbegriff vom Oberbegriff prädiziert wird, zu einer besonderen Figur machen, so ergibt sich die sog. vierte Schlußfigur des Galenus. (S. § 31 Zus.) Zugleich sind jene fünf theophrastischen Modi der ersten Figur, wenn man sie schlußgerecht einrichtet, die fünf Modi der vierten: bamalip, dimatis, calemes, fesapo, fresison.

Dann würden die Modi der vierten Figur früher gewesen sein als die Figur selbst, und die galenische Erfindung würde sich darauf zurückführen, daß sie die theophrastischen Schlußweisen in einer besonderen Figur zusammengefaßt hat. In der Tat wird von einem Kommentator bemerkt, daß die galenische Figur auf diesem Wege entstanden sei.[1]

Zusatz 2. Die Ausdrücke barbara usf. braucht die Schullogik des Mittelalters, und zwar finden sie sich zuerst im dreizehnten Jahrhundert bei Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre, Petrus Hispanus. Die Modi der sog. vierten Figur erscheinen hier noch als (die theophrastischen) Nebenmodi der ersten unter den Namen baralipton, celantes, dabitis, fapesmo, frisesmorum; die anderen wie oben, nur campestres statt camestres.

Indessen ist die Erfindung selbst nicht auf Seite des lateinischen, sondern des byzantinischen Mittelalters, und hier ist Psellus in seinem Kompendium der aristotelischen Logik der erste gewesen, der solche Memorialformen eingeführt hat. (S. § 48.)

Die vier Urteilsarten werden von Psellus durch die vier Hauptvokale bezeichnet: das allgemein bejahende (πᾶς) durch α, das allgemein verneinende (οὐδέν) durch ε, das partikular bejahende (τις) durch ι, das partikular verneinende (οὐ πᾶς) durch ο.

Die Schlußmodi werden dann durch Worte bezeichnet, die für jede Schlußfigur in Sätze gefügt werden:

1. γράμματα ἔγραψε γραφίδι τεχνικός (Buchstaben schrieb mit dem Griffel der Gelehrte); die fünf theophrastischen Modi: γράμμασιν ἔταξε Χάρισι πάρθενος ἱερόν (durch Buchstaben errichtete den Grazien eine Jungfrau ein Weihgeschenk).
2. ἔγραψε Κάτεχε μέτριον ἄχολον (sie schrieb: ertrage einen gemäßigten Mann, welcher ohne Zorn ist).
3. ἅπασι σθεναρὸς ἰσάκις ἀσπίδι ὁμαλὸς φέριστος (in allem ist der Starke, welcher in gleichem Maße einem Schilde vergleichbar ist, der tüchtigste.)[2]

[1] Vgl. darüber ausführlich Prantl, namentlich in Beziehung auf die von Minoides Minas herausgegebene pseudogalenische Schrift εἰσαγωγὴ διαλεκτική. Gesch. d. Logik im Abendlande I. S. 572.

[2] Vgl. damit durchgängig Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande, Bd. II, Abschnitt XV.

§ 33.
Unmögliche Schlüsse.
(Indirekte Ableitung der Schlußmodi.)

Der Schluß fordert zwei Prämissen, die einen Begriff gemeinschaftlich haben; er fordert zwei Begriffe, die in einem dritten Begriff so zusammentreffen, daß sie sich verbinden oder trennen. Wenn ein solches Zusammentreffen nicht stattfindet, so werden auch die beiden Begriffe nicht vermittelt, so gibt es keinen Schluß.

1. Wenn zwei Begriffe sich zu einem dritten Begriffe so verhalten, daß sie ihn (ganz oder teilweise) ausschließen, so folgt für ihr gegenseitiges Verhältnis nichts. Wenn zwei Begriffe sich zu einem dritten Begriff so verhalten, daß jeder nur teilweise mit ihm verknüpft ist, so läßt sich ebensowenig auf ihr gegenseitiges Verhältnis ein bestimmter Schluß machen. Im ersten Fall sind beide Prämissen negativ (ee, eo, oe, oo), im zweiten sind beide partikular (ii, io, oi, oo); in beiden ist der Schluß unmöglich.

2. Es darf mithin nur eine Prämisse verneinend und ebenso nur eine partikular sein. Natürlich ist der Schlußsatz im ersten Fall negativ, im zweiten partikular, er folgt allemal der schwächeren Prämisse (conclusio sequitur partem debiliorem).

Wenn beide Prämissen die eine negativ, die andere partikular ist, so muß selbstverständlich jene allgemein, diese bejahend sein (ei, ie); aber von diesen beiden Formen ist die Verbindung ie begreiflicherweise unmöglich; denn die beiden ersten Figuren verbieten den partikular (bejahenden) Obersatz, die dritte den (allgemein) verneinenden Untersatz. Es bleibt also nur die Form ei.

3. Hieraus erhellen folgende negative Schlußgesetze:

A. Aus negativen Prämissen folgt nichts (e mere negativis nil sequitur).

B. Aus partikularen Prämissen folgt nichts (e mere particularibus nil sequitur).

C. Aus einer negativen und einer partikularen Prämisse folgt nichts, wenn die partikular bejahende den Obersatz bildet.

Zusatz. In dem vorigen Paragraphen sind die Schlußmodi aus den logischen Bedingungen der einzelnen Figuren direkt abgeleitet worden. Jetzt können sie indirekt abgeleitet werden, wenn man von den arithmetisch möglichen Kombinationen die syllogistisch unmöglichen abzieht.

Jeder Obersatz hat die vier Fälle a, e, i, o. Eben dieselben Fälle hat jeder Untersatz. Mithin scheinen in jeder Figur sechzehn verschiedene Kombinationen möglich.

Syllogistisch unmöglich sind die Formen ee, eo, oe, ii, io, oi, oo, ie.

Also bleiben als syllogistische Möglichkeiten im allgemeinen die Formen aa, ae, ai, ao, ea, ei, ia, oa. Aber diese Möglichkeiten werden durch die logischen Bedingungen der einzelnen Figuren eingeschränkt und vermindert.

1. Die erste Figur fordert stets den allgemeinen Obersatz, verwirft also die Formen ia und oa; sie fordert stets den bejahenden Untersatz, verwirft also die Formen ae, ao. Mithin bleiben die vier Fälle aa, ai, ea, ei.

2. Die zweite Figur fordert eine verneinende Prämisse, verwirft also aa, ai, ia; sie fordert einen allgemeinen Obersatz, verwirft also oa. Mithin bleiben die vier Fälle ae, ao, ea, ei.

3. Die dritte Figur fordert einen bejahenden Untersatz, verwirft also ae, ao. Mithin bleiben die sechs Fälle aa, ai, ea, ei, ia, oa.

4. Die vierte Figur erlaubt keine partikular verneinende Prämisse, verwirft also ao und oa, sie ist unmöglich in der Form ai. Mithin bleiben die fünf Fälle aa, ae, ea, ei, ia.

§ 34.

Die erste Figur als Erkenntnisform.

Alle wirkliche Erkenntnis ist positiv und allgemein. Sie fordert deshalb ein begründetes Urteil, welches positiv und universell ist, d. h. einen allgemein bejahenden Schlußsatz. Ein solcher Schlußsatz ist nur möglich in der ersten Figur (in der Form barbara). Darum ist diese Figur der eigentliche Erkenntnisschluß, der philosophische oder wissenschaftliche im Unterschiede von den andern.

Zusatz. Die erste Figur ist allein die positiv beweisende, die zweite nur die negativ beweisende oder widerlegende, die dritte vergleicht sich mit dem Erfahrungs- oder Induktionsschluß.

Herbart nennt die erste Figur den Schluß der Subsumtion, die zweite den der Opposition, die dritte den der Substitution.

§ 35.

Die erste Figur als syllogistische Grundform. Die Reduktion.

In der ersten Figur allein hat der Mittelbegriff seine natürliche Stellung: die Mitte der beiden andern. Dieser Typus bildet die Grundform alles Schließens; die Modi der ersten Figur liegen in der Tat den übrigen Schlußarten zugrunde und diese lassen sich sämtlich auf jene zurückführen. Wird in der zweiten Figur der Obersatz, in der dritten der Untersatz umgekehrt, so rückt der Mittelbegriff in seine natürliche Stellung und die erste Figur kommt zum Vorschein. Die Reduktion geschieht in beiden Fällen durch Umkehrung einer Prämisse. Daher hängt bei Aristoteles die Lehre von der Umkehrung der Urteile mit der Syllogistik genau zusammen.

Wo sich die Reduktion nicht durch Umkehrung einer Prämisse (wie in den Fällen baroco und bocardo) oder nicht allein dadurch (wie in den Fällen camestres und disamis) bewirken läßt, geschieht sie entweder durch Umkehrung des Schlusses (conversio syllogismi) oder durch den Tausch der Prämissen (mutatio).

Zusatz 1. Alle Schlußmodi gehen auf die erste Figur zurück und haben durch diese ihre syllogistische Geltung. Die Zurückführung geschieht entweder stillschweigend oder ausdrücklich. Da nun zu dieser Reduktion Umkehrungen usf. nötig sind, so gehören mehr als zwei Prämissen dazu, um die andern Figuren in die normale Form zu bringen. Deshalb meinte Kant, daß nur die erste Figur echt, die übrigen unecht und gemischt seien. Aus diesem Grunde schrieb er die Schrift „über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren".[1]

---

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IV, 5. Aufl., Buch I, Kap. 13, S. 215 flg.

Zusatz 2. Aus der Reduktionstheorie erklären sich die Namen der Schlußmodi cesare, camestres, baroco usf. Die Konsonanten sind zugleich Reduktionszeichen. Die einfache Umkehrung der Prämisse ist bezeichnet durch s, die veränderte (conv. per accid.) durch p, die Umkehrung des Schlusses (conv. syll.) durch c, der Tausch der Prämissen durch m.

Man nehme z. B. die Formen cesare, camestres, baroco.

Der Schluß eae in der zweiten Figur sei folgender: Keine empirische Erkenntnis ist allgemein, die mathematischen Sätze sind allgemein, also sind die mathematischen Sätze nicht empirisch. Durch Umkehrung des Obersatzes: Keine allgemeine Erkenntnis ist empirisch, die mathematischen Sätze sind allgemein, also sind sie nicht empirisch. Das ist ein Schluß der ersten Figur in celarent. Also wird der Schluß eae II durch einfache Umkehrung des Obersatzes (s) auf celarent zurückgeführt: daher cesare.

Es sei der Schluß aee II: alle Anschauungen sind extensive Größen, kein Atom ist extensive Größe, also ist kein Atom Anschauung. Die Umkehrung des Obersatzes würde in diesem Fall eine partikulare Bejahung sein. Ein partikularer Obersatz ist hier nicht zulässig, also die Umkehrung nicht möglich. Also tausche man die Prämissen: Kein Atom ist extensive Größe, alle Anschauungen sind extensive Größen. Jetzt läßt sich der Obersatz einfach umkehren: Keine extensive Größe ist Atom, alle Anschauungen sind extensive Größen, also keine Anschauung Atom. Durch einfache Umkehrung des Schlußsatzes: also kein Atom Anschauung.

So hat man folgende Metamorphosen: Alle Anschauungen extensive Größen, kein Atom extensive Größe, also kein Atom Anschauung (aee II) = kein Atom extensive Größe, alle Anschauungen extensive Größen, keine Anschauung Atom (eae II) = keine extensive Größe Atom, alle Anschauungen extensive Größen, keine Anschauung Atom = kein Atom Anschauung (eae I = celarent). Also aee II = celarent durch Tausch der Prämissen (m), einfache Umkehrung des Obersatzes (s), einfache Umkehrung des Schlußsatzes (s): daher camestres.

Es sei in der II. Fig. der Schluß aoo: z. B. der lessingsche Schluß: Alles Plastische ist formschön, einige körperliche Erscheinungen sind nicht formschön, einige körperliche Erscheinungen sind nicht plastisch. Der Obersatz ist allgemein bejahend, also in diesem Fall nicht umkehrbar. Der Untersatz ist partikular verneinend, also überhaupt nicht umkehrbar. Mithin läßt sich hier die Umkehrung nicht anwenden. Ebensowenig der Umtausch; denn der Obersatz muß allgemein sein. Wie also ist die Zurückführung möglich? Direkt ist sie nicht möglich; also indirekt, durch die Unmöglichkeit des Gegenschlusses. Man setze das

kontradiktorische Gegenteil des Schlußsatzes: alle körperlichen Erscheinungen sind plastisch. Dieser Satz als zweite Prämisse gibt folgenden Schluß: Alles Plastische ist formschön, alle körperlichen Erscheinungen plastisch, also alle körperlichen Erscheinungen formschön. Das ist ein Schluß aaa I = barbara. Dieser Schluß ist unmöglich, also sein Gegenteil notwendig. Der gegenteilige Schluß ist aoo II. Mithin wird aoo II durch Umkehrung des Schlusses (c) verwandelt in einen Schluß aaa I (barbara), der sein kontradiktorisches Gegenteil ist, aus dessen Verneinung von selbst seine Bejahung folgt, daher aoo II = baroco.

§ 36.

Der richtige Schluß.

Der Zirkel. Die Umkehrung. Der Unmöglichkeitsschluß.

Der Schlußsatz folgt aus den Prämissen. Wenn die Prämissen wahr sind, muß auch der Schlußsatz wahr sein. Wenn der Schlußsatz wahr ist, so muß aus ihm in Verbindung mit einer Prämisse die andere Prämisse folgen; so muß aus dem kontradiktorischen Gegenteil des Schlußsatzes in Verbindung mit einer Prämisse das kontradiktorische Gegenteil der andern folgen; so muß aus dem Gegenteil des Schlußsatzes etwas Unmögliches folgen.

1. Aus dem Schlußsatz in Verbindung mit einer der beiden Prämissen folgt die andre. Der Schlußsatz wird durch die Prämissen, diese werden durch den Schlußsatz bewiesen. Beide beweisen sich gegenseitig. Das ist der Zirkelbeweis (τὸ ἐν κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαι = probatio circularis oder reciproca). Der Zirkelschluß fordert die Umkehrung der mit dem Schlußsatz verbundenen Prämisse. Von dieser Umkehrbarkeit hängt seine Möglichkeit ab. Wo diese Umkehrung nicht möglich ist oder durch dieselbe die syllogistischen Bedingungen völlig aufgehoben werden, gibt es keinen Zirkelschluß.

2. Aus dem kontradiktorischen Gegenteil des Schlußsatzes in Verbindung mit einer Prämisse folgt das kontradiktorische Gegenteil der andern und zwar in jedem Schlußmodus (τὸ ἀντιστρέφειν συλλογισμόν, conversio syllogisimi, s. § 35. Zus. 2).

3. Aus dem kontradiktorischen Gegenteil des wahren Schlußsatzes folgt etwas Falsches. Der Schlußsatz wird bewiesen durch die Unmöglichkeit des Gegenteils (ὁ διὰ ἀδυνάτου συλλογισμός = deductio ad impossibile oder ad absurdum, der später sogenannte apagogische Beweis).

Zusatz. Beispiel des Zirkelschlusses sei der lessingsche Schluß (eae II): Alles Plastische ist formschön, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht formschön, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht plastisch. Der Schlußsatz als Prämisse: alles Plastische ist formschön, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht plastisch. Diese Prämissen sind nur dann schlußfähig, wenn die erste umkehrbar ist: alles Formschöne ist plastisch, der Ausdruck maßloser Leidenschaft ist nicht plastisch, also ist dieser Ausdruck nicht formschön (hier ist Schlußsatz, was in dem gegebenen Schluß Prämisse war).

Als Beispiel zu 2 des Paragraphen gelte das in § 35, Zus. 2, angeführte.

Als Beispiel des Schlusses durch die Unmöglichkeit des Gegenteils der kantische Beweis: Alle Erfahrungsobjekte sind durch Wahrnehmung gegeben, der Raum ist nicht durch Wahrnehmung gegeben, also ist der Raum kein Erfahrungsobjekt. Setze das Gegenteil: der Raum sei ein Erfahrungsobjekt, so wären die geometrischen Wahrheiten Erfahrungssätze, sie wären als solche nicht notwendig und allgemein; die Möglichkeit der Geometrie als Wissenschaft wäre aufgehoben, was unmöglich ist.

§ 37.
Der falsche Schluß.

Petitio Principii. Non propter hoc. Proton Pseudos. Paralogismus. Apate. Der dialektische Schluß: Epicheirem. Apagoge.

Der Schluß ist falsch, wenn die Prämissen nicht wahr sind. Hier unterscheiden wir drei Fälle zunehmender Unwahrheiten in den Prämissen. Die Prämissen (oder eine derselben) sind nicht bewiesen; sie sind nicht bloß unbewiesen, sondern falsch; sie sind nicht bloß falsch, sondern geradezu unmöglich.

1. Im ersten Fall ist der Schluß wenn nicht falsch doch mangelhaft. Die Prämisse ist nicht bewiesen. Der Beweisgrund des Schlußsatzes steht nicht fest. Der Schlußsatz selbst ist nicht wahrhaft begründet. Der Beweisgrund

gilt nur angenommener (erschlichener) Weise. Seine Geltung ist nicht bewiesen, sondern bloß gefordert (τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι = petitio principii).

2. Die Prämisse ist falsch. Hier ist ein doppelter Fall möglich: entweder der Schlußsatz ist richtig trotz der falschen Prämisse, oder er ist falsch wegen der falschen Prämisse. Im ersten Fall liegt der Grund seiner Geltung nicht in den Prämissen (τὸ μὴ παρὰ τοῦτο συμβαίνειν = non propter hoc), im zweiten liegt in den Prämissen der Grund des Irrtums (πρῶτον ψεῦδος).

3. Die Prämissen sind unmöglich; sie sind in Wahrheit gar keine Prämissen, weil ihnen der gemeinschaftliche Begriff fehlt; sie sind schlußunfähig, weil sie in der Tat nicht drei, sondern vier Begriffe haben; was sie gemeinschaftlich haben, ist nicht ein Begriff, sondern ein Wort, in dem sich verschiedene Begriffe verbergen. So entsteht ein Sophisma, ein Fehlschluß (παραλογισμός). Der Grund der Unmöglichkeit liegt darin, daß die beiden Prämissen nicht drei, sondern vier Begriffe haben (quaternio terminorum). Der Schein der Möglichkeit liegt im Wort, in der Redefigur, in der rhetorischen Form (sophisma figurae dictionis).

4. Alles Wissen geschieht durch Schlüsse, alles falsche Wissen durch falsche Schlüsse. Im falschen Wissen besteht der Irrtum. Unsere Irrtümer lassen sich in falsche Schlüsse auflösen. Diese werden widerlegt, indem die falsche Prämisse aufgedeckt und gezeigt wird, wie aus derselben das Gegenteil des Schlußsatzes folgt (ἔλεγχος). Solche falsche Schlüsse werden absichtlich gemacht, um den Andern zu täuschen. Man bringt die Prämissen gleichsam verdeckt vor, man läßt sie einräumen, noch ehe der Andere weiß, daß er es mit Prämissen d. h. mit Sätzen zu tun hat, aus denen etwas gefolgert werden soll. So vollzieht sich der falsche Schluß gleichsam verborgen (κρύψις). Der Andre nimmt ihn für richtig, er schließt falsch, ohne es zu wissen

(ἀπάτη, ignoratio). Solche unabsichtliche Irrtümer oder falsche Schlüsse finden statt in jedem fehlerhaften Gebrauch einer Regel. Unter die richtig gewußte Regel wird ein Fall subsumiert, auf den sie nicht paßt: hier liegt der unfreiwillige Irrtum im Untersatz. Oder man kennt wohl den Fall richtig, aber die Regel ist falsch, unter die man ihn bringt: hier liegt der Irrtum im Obersatz. (Die Fehler, welche die Schüler machen, sind solche falsche Schlüsse, die in der ignoratio ihren Grund haben.)

5. Die Schlüsse unterscheiden sich demnach in streng beweisende und solche, die nicht beweisen. Die Syllogismen der ersten Art nennt Aristoteles φιλοσοφήματα. Die nicht beweisenden unterscheiden sich in solche, die keinen strengen oder einen falschen oder gar keinen Beweisgrund haben. Die beiden letzten sind die falschen Beweise im engeren Sinn. Die Schlüsse ohne strengen Beweisgrund haben bloß Wahrscheinlichkeit, sind nicht philosophische, sondern dialektische Schlüsse. Schlüsse aus wahrscheinlichen Prämissen nennt Aristoteles Epicheireme (ἐπιχειρήματα). Schlüsse, deren Obersatz notwendig, deren Untersatz aber nur wahrscheinlicher ist als der Schlußsatz, nennt Aristoteles apagogisch.

Zusatz. Die obige Theorie erleuchtet sich durch folgende Beispiele.

1. Aus dem Satz, daß mit dem Charakter griechischer Kunstwerke sich der Ausdruck maßlosen Leidens nicht verträgt, beweist Winckelmann, warum in der Gruppe des Laokoon der Ausdruck des höchsten Leidens so gemäßigt erscheint. Solange der Beweisgrund selbst nicht bewiesen ist, wird die Geltung des Obersatzes bloß gefordert. Der Schluß ist eine petitio principii.

2. Der Obersatz in dem gegebenen Schlusse ist falsch. Denn es gibt griechische Kunstwerke, in denen der höchste Ausbruch der Leidenschaft in der Tat dargestellt wird. Dennoch ist der auf den Laokoon bezügliche Schlußsatz richtig. Der Schluß ist ein Beispiel des non propter hoc.

3. Der Charakter der griechischen Kunstwerke sei edle Einfalt und stille Größe. Dieser Charakter dulde nicht den Ausdruck maßloser Leidenschaft. Daher die griechischen Kunstwerke diesen Ausdruck von sich

ausschließen. Der Schlußsatz ist nicht richtig. Es ist nicht richtig, daß sich mit der Größe ein unbändiger Ausbruch des Leidens niemals vertrage. Die Griechen namentlich wissen die Heldengröße mit den natürlichen Ausbrüchen der Leidenschaft wohl zu vereinigen. Also ist die obige Prämisse falsch. In dieser unrichtigen Prämisse liegt der Grund des unrichtigen Schlußsatzes. Dieser Schluß ist ein Beispiel des πρῶτον ψεῦδος.

4. Antonius (im shakespeareschen Cäsar) beweist in seiner Rede gegen Brutus, daß Cäsar nicht herrschsüchtig war. „Wenn Arme zu ihm schrie'n, so weinte Cäsar; die Herrschsucht sollt' aus härt'rem Stoff bestehn!" Er war nicht herrschsüchtig, denn er war uneigennützig, denn er war mitleidig und freigebig. Die Uneigennützigkeit in Rücksicht des Gebens ist eine ganz andre als die Uneigennützigkeit in Rücksicht des Herrschens. Hier steckt das Sophisma. Freigebigkeit und Ehrgeiz passen wohl zusammen. Die Prämissen in dem Antoniusschluß sind in Wahrheit folgende: die Uneigennützigen sind nicht herrschsüchtig; Cäsar war freigebig. Das ist ein Beispiel der quaternio terminorum, ein Paralogismus. Diese Prämissen haben gar keinen Mittelbegriff.

5. Antonius bringt alle die Eigenschaften Cäsars zur Geltung, aus denen er schließen wird, daß er nicht herrschsüchtig war. Cäsars Mitleid, Freigebigkeit usf. sind die verdeckten Prämissen für seine Nichtherrschsucht: ein Beispiel der κρύψις. Sie werden von den Zuhörern eingeräumt und angenommen, ohne daß der falsche Schluß gemerkt wird: ein Beispiel der ἀπάτη. Wenn die Freigebigen wirklich uneigennützig in jedem Fall sind, so wär Cäsar nicht herrschsüchtig. Der Schlußsatz ist falsch, weil jene Prämisse falsch ist: ein Beispiel des πρῶτον ψεῦδος.

6. Zugleich ist dieser Antoniusschluß ein Beispiel der ἀπαγωγή im aristotelischen Sinn. Die Uneigennützigkeit Cäsars ist aus seiner bekannten Freigebigkeit leichter einleuchtend zu machen, als seine Nichtherrschsucht zu beweisen ist; sie scheint dem Gegenteil der Herrschsucht näher zu liegen. Es ist richtig, daß die Uneigennützigen nicht herrschsüchtig sind. Es erscheint plausibel, daß Cäsar uneigennützig war, und glaubhafter zunächst als seine Nichtherrschsucht. Eben in dieser größeren Wahrscheinlichkeit, die der Untersatz vor dem Schlußsatz voraus hat, besteht der von Aristoteles apagogisch genannte Schluß.

§ 38.

Der unvollkommene Schluß. Syllogistik und Rhetorik.

Enthymem. Induktion. Paradigma. Instanz.

Wenn der Schluß weniger als drei Begriffe hat, so ist er unvollständig oder unvollkommen, vorausgesetzt daß er im übrigen richtig ist.

Die Rede besteht in einem Zusammenhang von Sätzen, also von Urteilen. Den Zusammenhang der Urteile machen die Schlüsse. Wir reden immer in Schlüssen, nicht immer in streng beweisenden; diese gehören der wissenschaftlichen Rede. Die gewöhnliche Rede hält sich im Gebiete des Wahrscheinlichen, sie schöpft ihre Gründe aus den herrschenden Ansichten, aus den gültigen und öffentlich anerkannten Meinungen, ihre Beweisführungen und Schlüsse sind daher meistens dialektischer Art.

Es liegt in der Natur der Rede, daß die Schlüsse, in denen sie sich bewegt, weder in der schulgerechten noch in der vollständigen Form ausgesprochen werden. Eine Menge Gedanken sind durch Gewohnheit und Bildung selbstverständlich geworden und bedürfen nicht noch der ausdrücklichen Hervorhebung. So entstehen die unvollkommenen Schlüsse, die in der Rede geläufig sind und sich von selbst ergänzen. Hier geht die Syllogistik in die Rhetorik über. Je größer der Bildungskreis und die wissenschaftliche Einsicht, um so größer das Gebiet der bekannten Prämissen, um so mehr ziehen sich in der Mitteilung die Schlüsse zusammen, um so unvollkommener werden in der Rede die Schlüsse, um so vielsagender die syllogistischen Abbreviaturen. Unter Sachkundigen verstehen sich ganze Schlußreihen von selbst, die der Nichtkenner erst durchlaufen haben muß, um einen Satz zu verstehen, der dem Kenner sofort einleuchtet. Eben hierin unterscheiden sich in jedem Fall die Wissenden von den Laien.

1. Der allbekannte Satz gilt als selbstverständlich. So entsteht der Schluß aus einer Prämisse, die andre bleibt zurück (ἐνθύμημα). Die rhetorischen Schlüsse, die Begründungen im mündlichen Verkehr sind fast lauter solche Enthymemata. Die selbstverständlichen Beweisgründe sind gewöhnlich solche Sätze, die in der Regel gelten, also eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit haben. Daher nennt Aristoteles das Enthymem συλλογισμὸς ἐκ τῶν εἰκότων.

Hat der bestimmte Fall das Merkmal, das ihn unter die

bekannte Regel fallen läßt, so wird unmittelbar aus diesem Merkmal auf diese oder jene Beschaffenheit geschlossen. Entweder ist das Merkmal nur ein äußeres Anzeichen, dem als Beweisgrund nur ein gewisser Grad der Wahrscheinlichkeit zukommt, oder ein sicheres, wirklich beweisendes Kennzeichen. Jenes nennt Aristoteles σημεῖον (indicium), dieses τεκμήριον. (So macht z. B. der Jurist aus gewissen Indizien einen Schluß auf den Täter, der Arzt aus gewissen Symptomen einen Schluß auf die Krankheit.) Wird aus einem τεκμήριον geschlossen, wie z. B. aus dem Polarstern auf die nördliche Himmelsgegend, aus dem Stand der Sonnenhöhe auf die Tages- und Jahreszeit usf., so ist ein solches Enthymem ein beweisender Schluß der ersten Figur.

2. Wir gründen unsere Urteile entweder auf bekannte Regeln oder bekannte Tatsachen, die beide als selbstverständlich nicht erst ausdrücklich gesagt werden. In beiden Fällen ist die Begründung des Urteils ein Enthymem. Liegt der (verschwiegene) Beweisgrund in der bekannten Regel, so ist das Enthymem ein Schluß der ersten Figur; liegt er in bekannten Tatsachen, die als solche nicht erst aufgeführt zu werden brauchen, so ist das Enthymem ein Induktionsschluß (s. § 40 flg.). Beschränkt sich dieser Induktionsschluß auf *einen* Fall zur Begründung des Urteils, so ist er *paradigmatisch*. Jedes Beispiel ist ein Schluß, denn es will einen Satz begründen. Es ist ein Induktionsschluß, denn es besteht in einem einzelnen Fall. Es ist ein Enthymem, denn es verschweigt eine oder auch beide Prämissen, wie wenn ich sage: der Gerechte ist uneigennützig, zum *Beispiel* Aristides. Das Beispiel hat stets die Funktion des Mittelbegriffs.

3. So verhält es sich auch mit dem Gegenbeweis durch den einzelnen Fall. Ich widerlege den Satz durch eine widersprechende Tatsache. Die bekannte Tatsache als widerlegender Beweisgrund ist der *Einwurf* oder die *Instanz* (ἔνστασις).

4. Aristoteles koordiniert Induktion, Beispiel, Apagoge,

Einwurf, Enthymem. Indessen führt er unter dem Enthymem selbst Fälle an, die ebensogut für die Induktion als für das Beispiel passen. Die Grundform des unvollkommenen Schlusses ist das Enthymem. Beispiel und Einwurf sind unvollkommene Schlüsse; Induktion und Apagoge können es sein.

Zusatz. Der obige Antoniusschluß: „Wenn Arme zu ihm schrie'n, so weinte Cäsar; die Herrschsucht sollt' aus härt'rem Stoff bestehn", ist ein Beispiel auch des Enthymem. Aus der mitleidigen Gemütsart schließt er unmittelbar auf die nichtherrschsüchtige. Eine Reihe syllogistischer Zwischenglieder bleibt im Schatten.

Er schließt aus den Tränen Cäsars auf die mitleidige Gemütsart. Dieser Schluß ist ein Enthymem aus einem σημεῖον.

Lessing widerlegt den winckelmannschen Satz, daß der Charakter griechischer Kunstwerke die Darstellung maßloser Affekte nicht dulde, durch die widersprechende Tatsache des sophokleischen Philoktet, der homerischen Götter und Helden usf. Das ist ein Beispiel des Einwurfs oder der Instanz. Dieser Einwurf ist ein Gegenbeweis, also ein Schluß, der in den Satz mündet, daß in einigen griechischen Kunstwerken das menschliche Leiden in seinen höchsten Affekten dargestellt sei. Dieser Schluß ist ein Enthymem; denn die Prämisse, welche in dem vollständigen Schluß den Untersatz bilden würde: „der sophokleische Philoktet ist ein griechisches Kunstwerk", wird als selbstverständlich verschwiegen.

§ 39.
Der zusammengesetzte Schluß. (Sorites.)

Wenn der Schluß nur einen Mittelbegriff hat, so ist er einfach. Hat er mehr als einen, so ist er zusammengesetzt; zwei Begriffe sind dann durch eine Reihe von Mittelbegriffen verknüpft, und das Ganze bildet eine **Schlußkette** (σωρείτης, syllogismus catenatus).

1. Die Schlußkette ist keine besondere Schlußart, sondern nur ein System (schlußgerechte Verbindung) einfacher Schlüsse. Wenn in der Kette der Mittelbegriffe kein Glied fehlt, so ist der Sorites vollkommen. Fehlt eines oder mehrere solcher Glieder, so ist die Schlußkette unterbrochen, sie schreitet nicht stetig fort, sondern springt von einem Gliede zum andern

(saltus in concludendo). Ist ein Schlußglied falsch oder sophistisch, so ist die ganze Kette unhaltbar.

Der kontinuierliche und stetige Zusammenhang der Schlußglieder bildet die Form der beweisenden oder wissenschaftlichen Rede, und alle Deutlichkeit wird nur auf diesem Wege erreicht.

2. Der natürliche Fortschritt des Denkens geht vom untergeordneten Begriff zum übergeordneten, vom besondern zum allgemeinen, so daß die Schlußkette mit dem Begriffe beginnt, der alle folgenden in sich enthält, und mit dem Begriffe endet, der alle vorhergehenden unter sich faßt. In dieser Form erwähnt Aristoteles den Sorites.

3. Die Schlußglieder bilden eine stetige Folge. Das vorhergehende ist der Vorschluß, das nächstfolgende der Nachschluß; jenes der Prosyllogismus, dieses der Episyllogismus. Beide verhalten sich wie Grund und Folge. Daher ist die Schlußreihe, welche von der Folge zum Grund fortschreitet, prosyllogistisch; dagegen die andere, die vom Grund zur Folge fortgeht, episyllogistisch. Die erste Richtung nimmt das Begründen, die zweite das Folgern. Der Grund ist das logisch Frühere. Daher ist das Begründen oder der Fortgang von der Folge zum Grund (vom Besonderen zum Allgemeinen), logisch genommen, eine Rückkehr; dagegen das Folgern oder der Fortgang vom Grund zur Folge ein Vorwärtsschreiten. Die begründende (prosyllogistische) Schlußkette ist daher ihrer logischen Richtung nach regressiv; dagegen die folgernde (episyllogistische) progressiv.

Zusatz. Die erste dieser beiden Arten ist der sogenannte aristotelische Sorites; die zweite hat Goclenius (in seiner Einleitung zum Organon 1621) davon unterschieden: daher der goclenische Sorites.

Als Beispiel des regressiven Sorites nehme man Lessings Begründung, warum im Laokoon das Leiden so maßvoll ausgedrückt ist. Der Laokoon ist ein plastisches Kunstwerk. Die plastische Kunst ist in ihrer Darstellung typisch. Das Typische schließt jede Form von sich aus, die ihrer Natur nach momentan und transitorisch ist und zugleich in

ihrem Ausdruck entstellend. Der Ausdruck des höchsten Leidens ist eine solche Form, daher unplastisch.

Dasselbe Beispiel in der Form des progressiven Sorites: Der Ausdruck des höchsten Leidens ist transitorisch und unschön. Das Transitorische und Unschöne ist nicht typisch. Was nicht typisch ist, ist nicht plastisch. Der Laokoon ist ein plastisches Kunstwerk, daher der Ausdruck seines Schmerzes so maßvoll.

Ein Beispiel des falschen oder sophistischen Sorites sei der Schluß der Mönche in den epist. obsc. vir. gegen die Humanisten: die Humanisten sind Poeten, die Poeten machen Fiktionen; wer Fiktionen macht, redet die Unwahrheit; wer die Unwahrheit redet, ist ein Lügner.

§ 40.
Deduktion und Induktion.

Alles Erkennen geschieht durch Beweise, alles Beweisen durch Schlüsse, deren Mittelbegriff den Beweisgrund enthält.

1. Nun ist der Beweisgrund doppelter Art: er ist der Grund, warum die Sache so ist, oder der Grund, woraus ich erkenne, daß die Sache so ist. Im ersten Fall ist er Sach- oder Realgrund, im zweiten Erkenntnisgrund. So ist z. B. das Wesen der Krankheit der Realgrund der Krankheitserscheinungen oder Symptome, diese dagegen der Erkenntnisgrund der Krankheit. Der Realgrund bringt die Erscheinung hervor, er geht dieser voraus, ist also dem Begriff oder der Natur der Sache nach das Frühere. Wir dagegen erkennen den Realgrund aus der Erscheinung, diese ist für uns das Frühere; denn in unserer Erkenntnis ist die Wahrnehmung der Folgen früher als die Einsicht der Gründe. Darum nennt Aristoteles den Beweisgrund im ersten Fall λόγῳ oder φύσει πρότερον, im zweiten πρὸς ἡμᾶς πρότερον.

2. Der Realgrund verhält sich demnach zum Erkenntnisgrunde wie die Bedingung zum Bedingten, wie der Grund zur Folge, wie das Allgemeine zum Besonderen. Das Allgemeine ist das Prinzip, das Besondere die Erscheinung.

3. Mithin geschieht die Erkenntnis entweder durch Realgründe (Prinzipien) oder Erkenntnisgründe (Erscheinungen). Die erste Art der Begründung (der Schluß durch Prinzipien)

ist Deduktion, die zweite (der Schluß durch gegebene Fälle) Induktion. Jene nennt Aristoteles συλλογισμός im engeren Sinn, diese ἐπαγωγή. Der Deduktionsschluß ist allgemein, der Induktionsschluß partikular. Der Schlußform nach ist jener ein Schluß der ersten, dieser einer der dritten Figur.

§ 41.
Induktion und Analogie.

Daraus erklärt sich der Erkenntniswert der Induktion. Unsere Erkenntnis beginnt mit der sinnlichen Erfahrung, sie ist eher empirisch als philosophisch; die empirische Erkenntnis geschieht durch Induktion, die Induktion hat ihren Beweisgrund in den wahrgenommenen Fällen, diese bilden ihren Mittelbegriff; durch einen solchen Mittelbegriff ist ein allgemeiner Schlußsatz nicht möglich. Nun ist die wirkliche Erkenntnis allgemein und notwendig. Die Induktion kann eine solche Erkenntnis nicht begründen, sie erreicht dieselbe nur annäherungsweise, sie bewegt sich im Gebiete des Wahrscheinlichen, ihre Beweisart ist daher unvollkommen und nicht wissenschaftlich im strengen Sinn des Wortes.

1. Der Mittelbegriff besteht in einer Reihe einzelner Fälle. Alle diese aufgeführten Fälle sind durch zwei Merkmale oder Prädikate bestimmt, die sie gemein haben. Es wird geschlossen, daß diese beiden Merkmale verbunden sind; wo das eine sei, finde sich auch das andre. Es sei z. B. der aristotelische Satz, daß Pferd, Maulesel, Mensch usf. sowohl langlebig sind, als wenig Galle haben. Es wird geschlossen auf einen Zusammenhang zwischen Lebensdauer und Gallensubstanz. Es sei der beliebte sokratische Satz: Wagenlenker, Steuermann, Arzt, Flötenspieler, Handwerker usf. sind zugleich regierende und in ihrem Fach kunstverständige Leute. Es wird geschlossen, daß die Regierenden jedesmal in ihrem Gebiet auch Wissende sein müssen. Dieser Schluß geschieht durch Induktion.

Wird der Schlußsatz durch einen hervorstechenden Fall

begründet, der eine Reihe von Fällen gleichsam als Typus repräsentiert, so ist der Beweisgrund paradigmatisch, der Schluß geschieht durch das Beispiel. (Wer regieren will, muß die Kunst zu regieren verstehen: zum Beispiel der Wagenlenker.) Das Beispiel ist ein Induktionsschluß in der Form des Enthymem. (Vergl. § 38. 2.)

3. Nun gilt der Induktionsschluß streng genommen nur von den aufgeführten, d. h. von einigen Fällen. Als Erkenntnisschluß strebt er nach allgemeiner Geltung. Hier ist also zwischen der wirklichen und beanspruchten Geltung eine Kluft, die ausgefüllt sein will. Diese Verallgemeinerung kann nur durch einen Schluß ermöglicht werden. Durch was für einen?

Die Formel heißt: Weil in den einzelnen Fällen a, b, c, d usf. das Merkmal m mit dem Merkmal n verbunden erscheint, so sollen die beiden Merkmale überhaupt als verbunden gelten, d. h. in allen Fällen, wo das Merkmal n vorhanden ist, soll sich auch m finden. Wenn alle n den gegebenen Fällen a, b, c, d usf. vollkommen ähnlich und entsprechend sind, so werden sie, wie diese, auch das Merkmal m haben müssen. Also nur unter dieser Bedingung ist der verallgemeinernde Schluß möglich. Er ist nur möglich durch diese Ähnlichkeit der Fälle: durch deren Analogie. Der Induktionsschluß verallgemeinert sich durch den Analogieschluß. Sobald ein Induktionsschluß sich weiter erstreckt, als sein Mittelbegriff reicht, gründet er sich auf Analogie. In jedem allgemeinen Induktionsschluß steckt ein Analogieschluß.

Aristoteles erklärt den Analogieschluß am paradigmatischen. Ist das Beispiel ein ähnlicher Fall, so ist es eine Analogie; aber nicht das Beispiel macht die Analogie, sondern die Ähnlichkeit der Fälle.

Zusatz. Es sei z. B. der sokratische Satz: die Staatslenker sollen staatskundige Männer sein. Warum? Weil überhaupt alles Regieren eine Kunst ist, die eine Wissenschaft fordert. Der Schluß von allen

Regenten auf die politischen ist ein Beispiel der Deduktion (eines Syllogismus der ersten Figur).

Aber warum gilt von allen Regenten, daß sie kundige Männer sein müssen? Wie beweist Sokrates diesen allgemeinen Satz? Weil in den besonderen Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns, Arztes, Flötenspielers, Handwerkers usf. die Herrschaft über das jedesmalige Objekt nicht möglich ist ohne den kundigen Mann. Er beweist seinen Satz durch Induktion.

Was aber macht diese Induktion allgemein, so daß sie anwendbar wird auch auf den Fall der Staatslenker? Weil es sich mit allen, die etwas zu regieren haben, so verhält wie mit dem Wagenlenker, Steuermann usf. Weil sich der Staatsmann zum Staat ähnlich verhält wie der Steuermann zum Schiff. Wie der Steuermann schiffskundig sein muß, so der Staatsmann staatskundig. Der Schluß geschieht durch die Ähnlichkeit der Fälle, in denen etwas regiert wird, mit den Fällen des Wagenlenkers, Steuermanns usf., durch die Ähnlichkeit zwischen Staatsmann und Steuermann, d. h. er geschieht durch Analogie.

Die Analogie beruht auf der Vergleichung der Fälle. Vergleichbare Fälle sind auch verschieden. Nimmt man einen falschen Vergleichungspunkt oder schließt man von dem richtigen Vergleichungspunkt aus weiter, als seine Tragweite reicht, so wird der Analogieschluß falsch und sophistisch. Er hilft den Induktionsschluß verallgemeinern, aber er selbst gilt nur in einem beschränkten Umfange. Weder kann er alle Fälle vergleichen, noch darf er seine Vergleichung auf die ganze Natur der verglichenen Fälle ausdehnen. (Sonst könnte man aus der Analogie zwischen Staatsmann und Steuermann auch schließen, daß der Staatsmann Matrose gewesen sein muß.)

§ 42.

Der apodiktische Beweis. Deduktion und Definition.

Alle wahre Erkenntnis ist allgemein und notwendig, d. h. apodiktisch. Der Induktionsbeweis erzeugt keinen notwendigen und allgemeinen Schlußsatz, also kein apodiktisches Wissen. Das Allgemeine ist kein Objekt der Wahrnehmung (οὐ γὰρ τοῦ καθόλου αἴσθησις). Die philosophische Erkenntnis fordert den apodiktischen Beweis. Dieser ist nicht epagogisch, sondern syllogistisch, nicht induktiv, sondern deduktiv. Der Deduktionsschluß fordert als Mittelbegriff den Realgrund, d. h. das Prinzip oder Wesen der Sache.

1. Soll eine Erscheinung begriffen d. h. aus ihrem Realgrunde erklärt werden, so muß zuvor feststehen, ob sie ist und daß sie ist (εἰ ἔστιν und ὅτι). Dann wird gefragt, was sie ist und warum sie so ist (τί ἔστιν und διότι). Aus ihrem Wesen folgt, warum sie so und nicht anders erscheint. Also enthält der Wesensbegriff der Sache zugleich den erklärenden Realgrund, denn das Wesen der Sache ist der hervorbringende Grund ihrer Erscheinung. Was ist Wesensbegriff?

2. Unter dem Wesen der Sache begreifen wir deren allgemeine und eigentümliche Bestimmungen. Jene kommen ihr an und für sich zu (τὸ καθόλου = καθ' αὑτό), die eigentümlichen kommen ihr zu, sofern sie diese ist (ᾗ αὐτό): beide zusammen sagen, was die Sache in Wahrheit ist (τί ἔστιν) und warum sie deshalb so und nicht anders erscheint (διότι).

Die reale Erkenntnis fordert eine solche Wesenserklärung. Entweder bedarf diese letztere keines Beweises, weil sie an und für sich einleuchtet, in diesem Falle ist sie ein Axiom, oder sie entbehrt des Beweises, so wird sie entweder unbewiesen behauptet (Thesis), oder ihre Geltung wird gefordert (Postulat, αἴτημα), oder sie bleibt als fraglich dahingestellt (Hypothesis).

3. Die apodiktische Erkenntnis ist gewiß. Ihr erster Satz darf daher nicht ungewiß sein, also nicht bloß hypothetische Geltung haben. Dieser erste Satz darf auch nicht aus anderen erschlossen sein, sonst wäre er nicht der erste, sondern wiese auf frühere zurück, die selbst wieder auf frühere zurückwiesen, so daß es überhaupt keinen ersten Satz, also keinen Anfang der Erkenntnis gäbe. Der apodiktische Beweis muß deshalb mit einem Satze beginnen, der nicht durch andere, sondern durch sich selbst gewiß ist, also mit einem Satz, der nicht weiter vermittelt ist, sondern unmittelbar gilt (πρότασις ἄμεσος). Ein solcher unmittelbar gültiger, durch sich selbst gewisser, darum ursprünglicher Satz ist im eigentlichen

Sinne des Worts Prinzip (ἀρχὴ ἀποδείξεως). Ein solches Prinzip bildet den Anfang und Ursprung des Erkennens, entweder den absoluten des Wissens überhaupt oder den relativen einer besondern Wissenschaft.

4. Das Prinzip alles apodiktischen Wissens besteht demnach in der gegebenen Erklärung vom Wesen der Sache, in der ausgesprochenen Begriffsbestimmung. Diese Erklärung gibt die Definition (ὁρισμός). Den Wesensgrund nennt Aristoteles das Sein, welches war (τὸ τί ἦν εἶναι), die begriffliche Bestimmung desselben ist die Definition (λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, οὐσίας τις γνωρισμός).

§ 43.
Die Definition.

Der apodiktische Beweis fordert demnach die Definition. Also ist es die Definition, die das wirkliche Erkennen ermöglicht und in Wahrheit begründet; die Wissenschaft entsteht erst durch die Definition (δι' ὁρισμοῦ). Wie aber entsteht die Definition selbst? Worin besteht sie? das ist die letzte abschließende Frage der aristotelischen Logik als Erkenntnislehre.

1. Die Definition sagt, was die Sache ist, oder was wir in derselben vorzustellen haben. Die Vorstellung der Sache ist nicht ohne den Namen, der sie bezeichnet. Darum ist jede Erklärung zunächst Worterklärung; sie sagt, was der Name bedeutet (τί σημαίνει τοὔνομα). Aber die Bedeutung des Worts erklärt nicht das Wesen der Sache. Nur aus dem begriffenen Wesen der Sache folgt die wissenschaftliche Einsicht. Die logische Definition ist daher nicht Wort-, sondern Sacherklärung, nicht Nominal-, sondern Realdefinition.

2. Die Realdefinition sagt, was der Gegenstand ist; sie gibt den Inbegriff seiner Merkmale, sie setzt den unbekannten Gegenstand gleich der Reihe aller der Merkmale und Bestimmungen, die sein Wesen ausmachen. Jede vollkommene Definition bildet eine solche Gleichung. Das Subjekt wird in der Reihe der Prädikate vollständig und genau ausgedrückt,

ſo daß beide einander völlig gleich ſind. Darum iſt jede Definition ein identiſches Urteil und als ſolches fähig der einfachen Umkehrung und reinen Kontraposition. Dieſe Umkehrbarkeit erprobt ihre Richtigkeit. Eine Definition, die dieſe Probe nicht beſteht, iſt kein identiſches Urteil, alſo keine Gleichung, keine adäquate Erklärung, alſo keine richtige Definition.

3. In zwei Fällen hört die Definition auf, Gleichung zu ſein: wenn in der Reihe der Prädikate ein Glied entweder zu viel oder zu wenig iſt. Im erſten Fall iſt das Prädikat der Definition ſeinem Umfange nach kleiner als das Subjekt, im zweiten größer. Enthält das Prädikat mehr Merkmale als das Subjekt, ſo iſt ſein Begriffsumfang kleiner, alſo die Definition zu eng; enthält es weniger Merkmale, ſo iſt ſein Begriffsumfang größer, alſo die Definition zu weit (ἐπεκτείνει ἐπὶ τὸ πλέον).

4. Die Formel der Definition heißt: $x = a + b + c + d \ldots$ Die Reihenfolge der Merkmale iſt durch die logiſche Natur der Definition beſtimmt. Sie will Weſenserklärung ſein. Was alſo dem Weſen oder Begriffe nach das Frühere iſt, muß auch in der Reihenfolge der Merkmale das Frühere ſein. Das Allgemeine iſt vor dem Beſonderen. Alſo muß die definierende Reihenfolge vom Allgemeinen zum Beſonderen fortſchreiten, ſie muß mit jedem Gliede eine nähere Beſtimmung hinzufügen, den Begriff genauer ſpezifizieren, bis ſie mit dem letzten die Weſenseigentümlichkeit der Sache erfüllt.

Alſo beſteht jede Definition aus der Gattung und den näheren Beſtimmungen oder Unterſchieden (ἐκ γένους καὶ διαφορῶν). In dieſer Reihenfolge darf kein Glied überſprungen werden, d. h. jedes Glied muß das nächſt vorhergehende und jedes folgende das nächſt folgende ſein. Mithin beſteht ſie aus der nächſten Gattung und nächſten Art (ſpezifiſche Differenz).

5. Daraus folgt von ſelbſt, wie die Definition nicht ſein darf, oder welche Definitionsart nichtsſagend (unecht) iſt.

Die Art will aus der Gattung erklärt sein. Also darf man die Art nicht durch die (nebengeordnete) Art erklären, weder durch dieselbe, noch durch eine andere, noch durch die entgegengesetzte. Solche Definitionen erklären (entweder direkt oder indirekt) idem per idem, sie schreiten nicht fort, sondern bewegen sich im Zirkel.

6. Die echte Definition beginnt mit dem logischen Prius. Was dem Wesen nach das Frühere ist, ist das notwendig Vorhergehende d. h. der Grund. Gattung und Differenz verhalten sich wie Grund und Folge. Der Gattung wird die nähere Bestimmung nicht von außen hinzugefügt, in Wahrheit geht sie aus ihr hervor. So wird die Realdefinition, wenn sie dem Wesen der Sache wirklich gleichkommen will, nicht bloß von der Gattung zu den Unterschieden fortgehen, sondern zugleich aus der Gattung die Unterschiede begründen und hervorgehen lassen. Sie wird die Wesenseigentümlichkeit der zu erklärenden Sache nicht bloß beschreiben, sondern logisch entstehen lassen und gleichsam erzeugen. Eine solche Sacherklärung ist wahrhaft begründend: die genetische Definition.

Die Worterklärung ist dialektisch, die Sacherklärung ist logisch, die wahrhaft logische Erklärung ist genetisch.

Zusatz 1. Aristoteles ist ein Meister im Definieren. Beispiele der Definition sind die aristotelischen Erklärungen des Syllogismus (§ 30, Nr. 1), der Tugend, der Tragödie usf.

Es handle sich z. B. um die Definition des Zirkels. Die Worterklärung sagt: der Zirkel ist ein Kreis; die Sacherklärung sagt: der Zirkel ist eine in sich zurückkehrende Linie, deren Punkte sämtlich von einem in der Mitte gelegenen gleich weit entfernt sind; die genetische Erklärung sagt: die Kreislinie entsteht, wenn der Punkt b einer geraden Linie ab sich um den Punkt a in einer Ebene herumbewegt, bis er in seinen ursprünglichen Ort zurückgekehrt ist. So werden die Wechsel der Tages- und Jahreszeiten durch die Bewegung der Erde genetisch definiert, weil diese Erklärung zugleich sagt, wodurch jener Wechsel entsteht. — Wenn man das Gute durch das Gute oder durch das Gegenteil des Bösen, den Traum durch das Gegenteil des Wachens, den Raum durch den Begriff des Nebeneinander, die Zeit durch den des Nacheinander usf. erklärt, so sind dies Beispiele der Zirkeldefinition.

Als Beispiel einer richtig fortschreitenden Definition diene Kants Erklärung von Raum und Zeit: Raum und Zeit sind Vorstellungen, und zwar ursprüngliche Vorstellungen, die nicht Begriffe sind, sondern Anschauungen, und zwar nicht empirische Anschauungen, sondern reine.

Vorzügliche Beispiele der genetischen Definition bietet Lessing in seinen Abhandlungen über die Fabel, das Sinngedicht usf. Man nehme z. B. seine Erklärung der Fabel. Er erklärt sie durch ihren Zweck. Der Zweck, den die Fabel erreichen will, ist zugleich das Motiv, das sie hervorbringt. Er erklärt sie also genetisch. Die Fabel will eine moralische Wahrheit anschaulich machen. Das Anschauliche ist allemal der einzelne Fall. Also die moralische Wahrheit wird dargestellt in einem besonderen Fall, der als ein wirklicher vorgeführt wird, und zwar als eine Begebenheit oder Handlung, in der sich eine allgemeine sittliche Wahrheit abspiegelt. Also ist die Fabel eine Erzählung, die nichts anderes will als eine einfache sittliche Wahrheit so deutlich und anschaulich als möglich darstellen. Sie hat keinen weiteren Zweck, darum ist sie notwendig kurz. Sie braucht die anschauliche Form, darum ist sie bildlich und dramatisch lebendig. Um allgemein moralische Beschaffenheiten lebendig und anschaulich auszudrücken, braucht sie Charaktere, in denen jene Grundzüge einfach, ungemischt, konstant erscheinen. Diese Typen findet sie in der Tierwelt. Daher die Tierfabel. Jeder Zug in dieser Erklärung ist definierend und begründend.

Zusatz 2. Die Form der Definition fordert zwei Bedingungen: daß die wesentlichen Merkmale der Sache vollständig gesammelt und begrifflich geordnet sind. Die vollständige Sammlung beruht auf der Induktion, die richtige Ordnung auf der Begriffseinteilung; jene ist sokratisch, diese platonisch. So sind die sokratisch-platonischen Begriffsuntersuchungen auch in dieser Rücksicht die notwendige Voraussetzung der aristotelischen Logik. (Vgl. § 21 und 22.)

§ 44.

Charakteristik der aristotelischen Logik.

Zusammenfassung des Ganzen.

Nachdem die aristotelische Logik in ihrem wesentlichen, auf das wirkliche Erkennen bezüglichen Umfange dargestellt worden, läßt sich jetzt im zusammenfassenden Rückblick auf diese ganze Entwicklung der Charakter dieser Logik bestimmen.

1. Sie ist eine Wissenschaft, deren Objekt die wahre Erkenntnis ist im Unterschiede von der bloß wahrscheinlichen,

sie unterscheidet sich darum genau als Apodeiktik von der Dialektik. Sobald diese Grenze nicht mehr feststeht und von den logischen Untersuchungen nicht mehr beobachtet wird, hört die aristotelische Logik auf zu sein, was sie im Geiste ihres Urhebers ist.

2. Der wahren Erkenntnis kommt es zu, positiv, allgemein, notwendig zu sein. Die aristotelische Logik analysiert diese Erkenntnis, sie löst dieselbe auf in ihre wesentlichen Bestandteile und verfolgt diese bis in ihre Elemente, unterscheidet die letzteren nach ihrem logischen Wert, d. h. nach dem Beitrag, den sie zur Bildung der wahren Erkenntnis liefern, nach dem, was sie für die Erkenntnis bedeuten. An der Erkenntnis selbst hat die aristotelische Logik ihr durchgängiges Regulativ. Sie abstrahiert nicht von dem Erkenntniswert der Denkformen, die sie untersucht; sie ist deshalb nicht, wofür sie gewöhnlich gilt: formale Logik.

3. Die Erkenntnis fordert den Beweis und zum Beweise das Prinzip, aus welchem bewiesen wird, d. h. die Definition, die positive, allgemeine, notwendige Begriffsbestimmung. Daher die Lehre von der Definition und dem Beweise. Von dem Erkenntnisbeweis (Deduktion) unterscheidet sie den Wahrscheinlichkeitsbeweis (Induktion). Die Beweisform ist der Schluß. Daher die Lehre von den Schlüssen. Der Erkenntnisschluß muß in seinem Schlußsatz positiv und allgemein sein. Davon müssen die Schlußformen unterschieden werden, die in ihrem Schlußsatz nur negativ oder nur partikular sein können. Daher die Lehre von den drei Schlußfiguren, deren Analyse die Lehre von den Schlußmodis gibt. Die Geltung der ersten Schlußfigur fordert, daß die übrigen auf sie zurückgeführt werden. Dazu ist die Umkehrung der Urteile notwendig. Die Schlüsse selbst bestehen aus Urteilen. Daher die Lehre von den Urteilen. Das Erkenntnisurteil muß positiv, allgemein, notwendig sein. Davon unterscheidet sich das nicht positive (negative), das nicht allgemeine (einzelne und besondere, unbestimmte), das

nicht notwendige Urteil (Urteil der Möglichkeit, Unmöglichkeit und des Stattfindens). Daher die Lehre von den Urteilsarten und ihrer Entgegenſetzung. Endlich da alle Erkenntnis Begriffsbeſtimmung iſt, ſo ſind ihre letzten Elemente der Begriff und ſeine Beſtimmungen, d. h. der ſich beſtimmende Begriff: daher die Lehre von den Kategorien.

Demnach iſt die ariſtoteliſche Logik durchgängig Erkenntnislehre (Wiſſenſchaftslehre), und in demſelben Maße, als die Logik von dem Erkenntniswert der Denkformen abſtrahiert und bloß auf die Wortunterſchiede eingeht, hört ſie auf, dem Geiſte nach ariſtoteliſch zu ſein. Dieſen Abweg nimmt die Schullogik der nachariſtoteliſchen Zeit. Die Geſchichte der Logik macht von Ariſtoteles bis Kant keinen entſcheidenden Fortſchritt.

§ 45.

Nachariſtoteliſche Richtungen.

Sobald die Philoſophie darauf verzichtet, in ihrer erſten Aufgabe eine wirkliche Erkenntnis des Weſens der Dinge zu ſein vermöge der menſchlichen Denktätigkeit, ſo ändert ſich unter den Geſichtspunkten, die jetzt ergriffen werden, notwendig der Zuſtand und die Richtung der Logik, die ſich nur an dem lebendigen Erkennen ſelbſt als eine lebendige Wiſſenſchaft geſtaltet und fortbildet. Nach Ariſtoteles nimmt die Philoſophie des geiſtig erſchöpften Altertums ſolche Richtungen, die nicht mehr, wie die früheren, von der Idee des Erkennens durch das menſchliche Denken beherrſcht ſind. Jetzt verhält ſich die Philoſophie entweder zu den gegebenen Erkenntnisſyſtemen, namentlich dem ariſtoteliſchen, ſchulmäßig und darum im günſtigſten Fall nur ſtofflich vermehrend und formell ausbildend; oder ſie wendet ſich im Intereſſe für andere Aufgaben, die ihr wichtiger ſind, von der Aufgabe der menſchlichen Erkenntnis ab, teils gleichgültig, teils feindlich.

1. Sie hat in dem zweiten Fall das praktiſche Intereſſe, dem menſchlichen Leben zu einem Zuſtand der Bedürfnis-

losigkeit und Selbstbefriedigung oder Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) zu verhelfen, der eine Art göttlicher Vollkommenheit bildet. Diesen Zustand sucht sie entweder mit den Stoikern in der ruhigen Entsagung, der es leicht wird, die Begierden und damit die Güter der Welt aufzugeben, in einem Willenszustande, der die Leidenschaften beherrschen und den die Übel der Welt nicht anfechten sollen; oder mit den Epikureern in einem Genuß, der wohlbedächtig die Leiden ausschließt und die behagliche Lebensvollkommenheit zum System macht. Beide, so verschieden sie sind, wollen als das höchste Ziel die Gemütsruhe (ἀταραξία). Die Erkenntnis, solange ihr Bedürfnis lebendig ist, läßt dem Menschen keine Ruhe. Gegen diesen Feind der Gemütsruhe gibt es kein besseres Mittel, keine willkommenere Abwehr, als daß man die Möglichkeit der Erkenntnis dem Menschen ausredet, daß man ihre Unmöglichkeit beweist. Dies tut der Skeptizismus, der in seinem Ursprung mit der voraristotelischen Skepsis, der Sophistik und megarischen Dialektik zusammenhängt, aber sich darin von ihr unterscheidet, daß seine letzte Absicht auf die vollendete Gemütsruhe ausgeht. In diesem Prinzip stimmen die Skeptiker von Pyrrho bis Sextus Empirikus überein. Die Epikureer kennen keine andere Erkenntnis als die sinnliche, keinen anderen Kanon der richtigen Erkenntnis als den Augenschein (ἐνάργεια), sie verhalten sich daher gleichgültig und unfähig zu den logischen Problemen. Die Stoiker bejahen die Erkenntnis, auch die denkende, denn sie brauchen die Unumstößlichkeit der Überzeugung zum Unterstützungspunkt ihrer Tugend; sie verhalten sich in dieser Richtung dogmatisch und bilden so die Gegenpartei der Skeptiker, aber in der Richtung auf die unbewegte Gemütsruhe neigen sich beide einander zu.

2. Es gibt zwei Arten, die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis zu verneinen. Entweder die Verneinung kehrt sich gegen die Möglichkeit der Erkenntnis als solcher, so ist sie skeptisch; oder sie trifft bloß die menschlichen Bedingungen der Erkenntnis und sucht die Wahrheit auf einem übernatür-

lichen und übermenschlichen Wege, der unser Denkvermögen unter sich läßt, sie sucht die Erkenntnis in Form der Ekstase, so ist sie mystisch. Diese Richtung nimmt der Neuplatonismus, die Philosophie des letzten Altertums. Eine Fortbildung der Logik ist bei diesen Richtungen, die sich beide gegen das menschliche Erkennen negativ verhalten, begreiflicherweise nicht möglich. Dies schließt nicht aus, daß die Neuplatoniker teilnehmen an der schulmäßigen Behandlung der aristotelischen Logik.

3. So sind die logischen Untersuchungen der nacharistotelischen Zeit besonders an die peripatetische und stoische Schule gewiesen, die sich in der Formalisierung der Logik in die Hände arbeiten. Namentlich ist hier der Einfluß der Stoiker bedeutend. Stoische und peripatetische Lehren mischen sich in der Ausbildung der Schullogik, die aus dem Altertum unmittelbar auf das Mittelalter übergeht.

§ 46.
Ausbildung der formalen Logik.
(Die peripatetische und stoische Schule.)

Die peripatetische Schule der Logik im weitesten Umfange genommen, der auch die Kommentatoren und Kompendienschreiber des sog. Organons (ohne Rücksicht auf deren sonstige philosophische Meinungen) in sich begreift, erstreckt sich von den ersten Schülern und Nachfolgern des Aristoteles bis ins sechste christliche Jahrhundert, von Theophrastus und Eudemus bis zu Simplizius und Boëthius, welcher letztere das erste Mittelglied bildet zwischen der aristotelischen Logik und dem christlichen Mittelalter.

1. Unter den Kommentatoren des Aristoteles unterscheiden sich die älteren von den späteren aus der neuplatonischen Schule. Jene reichen von der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts bis in den Anfang des dritten christlichen, von Andronikus von Rhodus bis zu Galenus und Alexander Aphrodisiensis; diese von der zweiten Hälfte des

dritten Jahrhunderts (Porphyrius) bis in das sechste und siebente (Simplizius, Johannes Grammaticus Philoponos). Unter diesen Kommentatoren ist für das Verständnis des Aristoteles am bedeutendsten Alexander der Exeget, für die Ausbildung der Schullogik am einflußreichsten Porphyrius mit seiner Einleitung zu den Kategorien (περὶ πέντε φωνῶν, quinque voces).

Unter den Kommentatoren der älteren Linie erscheint die aristotelische Logik bereits als bloßes Erkenntniswerkzeug, nicht als selbständige Wissenschaft, sie wird hier als „Organon" aufgefaßt; als Vorschule zur Philosophie oder als „erste Disziplin" genommen, mit dem Worte „Logik" als dem üblichen Ausdruck bezeichnet (seit Galenus); und da die Denkformen nicht mehr aus der Analyse der Erkenntnis geschöpft, sondern synthetisch geordnet werden, so beginnt die Reihenfolge der im Organon befaßten Untersuchungen mit den Kategorien und läßt die Lehre vom Urteil, dann die beiden Analytika, zuletzt die Topik mit den sophistischen Trugschlüssen folgen.

Die Kategorien stehen in erster Linie, sie werden vor allem erklärt und kommentiert, besonders bei den Neuplatonikern, deren fast jeder seinen Kommentar zu den Kategorien liefert. Neben den Kategorien gilt die Isagoge des Porphyrius als ein Hauptobjekt dieser Kommentatoren.

2. Bei den Stoikern ist der eigentliche Herd der formalen Logik, die sich hier im größten Umfange breit macht. Ihr eigentlicher Wortführer ist Chrysippus, der allein über logische Materien mehr als dreihundert Schriften verfaßt.

Aus dem Charakter der stoischen Lehre erklärt sich das Interesse der Stoiker an der Logik und die ganz formalistische Richtung, die dieses Interesse nimmt. Der Schwerpunkt ihrer Lehre liegt in dem, was sie Tugend nennen. Das Erkennen als solches tritt zurück. Das selbstgewisse Handeln fordert die Sicherheit der Überzeugung, die Festigkeit der Vorstellung; was die Vorstellung fest und gewissermaßen unumstößlich

macht, gilt bei den Stoikern als Kennzeichen (κριτήριον) der Wahrheit. Die Wahrheit ist also hier eine Vorstellungsart, sie ist lediglich subjektiv, ihr Kriterium lediglich formal. Die Denkformen gelten mithin nicht nach ihrem objektiven Erkenntniswert, sondern nach ihrer subjektiven Beweiskraft, nach dem Grade der Festigkeit, womit sie eine Vorstellung dartun und zur Geltung bringen können. Nicht was bewiesen wird, ist hier die Hauptsache, sondern daß man beweisen kann, was man will. Diese Herrschaft über die Beweismittel brauchen die Stoiker; das Bewußtsein, diese Herrschaft zu haben, gehört zu der Selbstbefriedigung und Autarkie, die sie suchen. Hier ist das Interesse, welches den Stoizismus an die Logik knüpft, und zugleich das Motiv, welches die Logik in Formalismus verwandelt. Die Absicht dieser Logik ist nicht das Erkennen, sondern das Argumentieren. Nicht die Wissenschaft ist ihr Zweck und ihr Regulativ, sondern das Räsonnement. Auch das Tugendideal der Stoiker hat seinen Ausdruck mehr in der Rhetorik als im Leben selbst. Die stoische Logik ist, wie sie auch selbst heißt, wesentlich Dialektik im Unterschiede von der Apodeiktik; sie tritt in die nächste Beziehung zur Rhetorik und Grammatik, ja sie macht sich von beiden abhängig. Die Denkformen werden nicht nach ihrem Erkenntniswert, sondern nach ihrem grammatischen und rhetorischen Ausdruck unterschieden; so werden Unterschiede gemacht, die in Rücksicht des Erkenntniswertes keine sind, und eben hierin liegt das Charakteristische der formalen Logik (s. § 47). Wie sich die Stoiker zur Logik verhalten, gibt zugleich den Erklärungsgrund für den geschichtlichen Zusammenhang ihrer Dialektik mit der megarischen Schule und der Sophistik.

3. Die Rhetorik ist das Mittelglied, durch welches die Logik in die römische Bildung eingeht. Griechische Lehrbücher werden übersetzt. Die römische Terminologie in Betreff der Logik bildet sich aus und wird später die im Abendlande schulmäßig geläufige und technische. Die ersten römischen

Übersetzer und Bearbeiter der Rhetorik sind Varro, Cicero, Quintilian, Gellius. Die Entwicklung der Schullogik beginnt mit Appulejus (Mitte des zweiten Jahrhunderts, das Buch de interpretatione, das dritte seiner Schrift de dogmate Platonis), sie vollendet sich in Augustin, Marcianus Capella, der auf Appulejus beruht (das 4. Buch seiner artes liberales), Boëthius und Cassiodorus. Hier berühren wir die Grenze des Mittelalters, das seine logische (aristotelische) Bildung von den Übersetzungen und Kommentaren des Boëthius empfängt.[1]

§ 47.

Charakter der formalen Logik.

Sobald die Logik aufhört, Erkenntnislehre zu sein, die Denkformen in Absicht auf die Erkenntnis zu untersuchen und nach ihrem Erkenntniswert zu unterscheiden, wird sie darauf ausgehen, in ihrem Gebiet alle mögliche Denkformen zu umfassen. Dieses Gebiet erweitert sich immer mehr ins Leere. Ihre Aufgabe ist demnach, alle Formen, die überhaupt im menschlichen Denken vorkommen können, darzustellen und zu ordnen, d. h. womöglich alle Kombinationen zu erschöpfen, die unsere Vorstellungen eingehen können.

1. Unter diesem Gesichtspunkte nimmt sie einen ganz andern Weg als die aristotelischen Untersuchungen. Ihr Regulativ ist nicht die Erkenntnis, sondern die Möglichkeiten der Kombination. Um diese Möglichkeiten zu erschöpfen, muß man ausgehen von den einfachsten Elementen. Sie verfährt daher nicht analytisch, sondern synthetisch. Sie geht fort vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Darin vergleicht sich ihre Methode der mathematischen, und schon Galenus blickt in diesem Sinn auf Euklides.

2. Damit ist die Reihenfolge in ihren Untersuchungen gegeben. Die Beweise setzen die Schlüsse, diese die Urteile,

[1] Vgl. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Bd. I.

diese die Vorstellungen oder Begriffe voraus. Begriffe werden zu Urteilen, diese zu Schlüssen, diese zu Beweisen zusammengesetzt. Die formale Logik fragt: wie viele solcher Zusammensetzungen sind möglich? Ihre Rechnung ist ein Kombinationsexempel. Aber die Begriffe (Vorstellungen) selbst sind zusammengesetzt und keineswegs die einfachsten Elemente. Jede Vorstellung ist ein Komplex von Merkmalen. Die einfachsten Merkmale sind die, welche sich nicht weiter auflösen lassen. Die einfachsten Vorstellungen sind zugleich die abstraktesten, die allgemeinsten. Je mehr Merkmale sich in der Vorstellung finden, um so zusammengesetzter ist die Vorstellung; je weniger, um so abstrakter. So eröffnet sich innerhalb der Begriffe ein weiter Schauplatz für das Spiel der Kombination. Das Zusammensetzen der Merkmale heißt jetzt definieren, das Trennen derselben abstrahieren, das Ordnen einteilen (Division und Subdivision, διαίρεσις, ὑποδιαίρεσις, ἀντιδιαίρεσις der Stoiker).

So ist die formale Logik ihrer ganzen Anlage und Richtung nach durchaus abstrakt. Der Ausdruck dieser abstrakten Vorstellungen sind nicht die Dinge, sondern die Wörter, der Ausdruck dieser Urteile und Schlüsse die Sätze und Satzverbindungen, an denen sich jetzt die Logik orientiert. Soviele mögliche Satzverbindungen, soviele mögliche Urteile und Schlüsse. Es gibt Urteile von sehr verschiedenem Erkenntniswert und gleicher grammatischer Form; sie werden von dieser Logik nicht unterschieden. Es gibt Urteile von gleichem Erkenntniswert und verschiedenem sprachlichen Ausdruck: diese Verschiedenheit gilt hier unmittelbar als logische. Endlich können sich in der verschiedenen grammatischen Form auch sehr verschiedene Erkenntniswerte ausdrücken: so ist es wenigstens nicht die Rücksicht auf die letzteren, welche hier die Logik bewegt, solche Urteile zu unterscheiden.

3. Diese Logik muß sich die Aufgabe setzen, die abstraktesten Begriffe darzustellen, die alle übrigen Vorstellungen repräsentieren und unter sich fallen lassen. Als diese ab-

strakteſten Begriffe (γενικώτατα) gelten ihr die Kategorien. Jeder Begriff iſt ein Komplex von Merkmalen. Die Kategorien werden demnach die abſtrakteſten Begriffe als Komplexe der abſtrakteſten Merkmale ſein. So werden jetzt die ariſtoteliſchen Kategorien verſtanden: als ein Schema, in dem ſich alle Vorſtellungen unterbringen laſſen, als eine „tabula logica“. Als ſolche erregen ſie natürlich das größte Intereſſe der formalen Logik. So bilden die Stoiker ihre Kategorientafel. Kein Begriff iſt abſtrakter als der des Seienden oder des Etwas (ὄν, τι). Der Komplex aller denkbaren Merkmale beſteht aus weſentlichen Eigenſchaften und zufälligen, die letzteren kommen dem Dinge zu teils ohne Beziehung auf andere, teils nur in Beziehung auf andere. So ſind die abſtrakteſten Merkmale die weſentliche Eigenſchaft (ποιόν), die zufällige Beſchaffenheit (πῶς ἔχον), die zufällige und zugleich relative Beſchaffenheit (πρός τι πῶς ἔχον).

So werden die Begriffe ausgehöhlt, leer und unfähig, und das Dogma gilt, daß der Umfang der Begriffe in demſelben Maße zunimmt, als der Inhalt abnimmt, ſo daß die Begriffe den wirklichen Objekten ganz entfremdet werden. Die Kategorien werden Schemata, in die ſich jeder beliebige Begriff eintragen läßt; die Kategorienlehre rückt dicht an die Topik und geht eigentlich mit dieſer zuſammen.

4. Der Komplex der Merkmale ordnet ſich nach dem Schema der Zuſammenſetzung. Dieſes Schema gilt für alle Definitionen. Jeder Begriff ſetzt ſich zuſammen aus Gattung und Art (artbildendem Unterſchied), dazu kommt das eigentümliche Merkmal und die zufällige Beſchaffenheit. Das ſind die topiſchen Geſichtspunkte, unter denen jeder Begriff erörtert und beſtimmt wird. Schon Theophraſt führt die ariſtoteliſchen τόποι auf dieſe fünf zurück: ὅρος, γένος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Porphyrius nimmt dieſe Topik (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός), dieſe „quinque voces“ zur Einleitung in die Kategorienlehre.

§ 48.
Die aristotelische Logik im Mittelalter.

Das Mittelalter ist in seiner logischen Bildung und Entwicklung durchaus abhängig von der aristotelischen Logik als einer formalen Schulwissenschaft, die in das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) eingeht. Den ersten logischen Unterricht empfängt es durch die Lehrbücher und Schriften des Marcianus Capella, Boëthius, Cassiodorus, Augustinus. Seine logische Entwicklung schreitet in demselben Maße fort, als seine Bekanntschaft mit der aristotelischen Logik zunimmt.

1. Zunächst kennt es die letztere keineswegs in ihrem ganzen Umfange. Bis in das zwölfte Jahrhundert kennt es vom Organon nur die Übersetzungen des Boëthius, und zwar nur diejenigen Schriften, welche Boëthius zugleich erklärt hatte: die Kategorien und die Lehre vom Urteil. Dazu kommt die ebenfalls von Boëthius übersetzte und erklärte Einleitung des Porphyrius zu den Kategorien (die Isagoge oder die quinque voces, § 47, 4). Dazu kommen des Boëthius eigene Schriften über die Einteilungen, die Topik, die kategorischen und hypothetischen Schlüsse. Noch Abälard erklärt, daß auf diese sieben Schriften, auf diese drei Autoren (Aristoteles, Porphyrius, Boëthius) sich die Logik des lateinischen Abendlandes gründe.

2. Im zwölften Jahrhundert wird das Organon in seinem ganzen Umfange bekannt. Diese erweiterte logische Bildung geht von Frankreich aus (Abälard, Adam von Petit-Pont, Gilbertus Porretanus) und verbreitet sich von hier nach Deutschland (Otto von Freising) und England (Johannes von Salesbury). Abälard zeigt schon einige sporadische Kenntnis von der ersten Analytik und der Topik. Johannes von Salesbury ist der erste, der das Organon ganz kennt (in seinem Metalogicus vom Jahre 1160). Er nimmt die Logik von der praktischen Seite, als Kunst. Zur Vorschule (ad artem) dienen die Isagoge, die Kategorien, die Lehre vom Urteil; die eigentliche logische Schule bilden die Topik, die

beiden Analytika, die Schrift von den sophistischen Schlüssen, besonders aber die Topik.

Die neue Kenntnis kommt teils durch die alten Übersetzungen des Boëthius, die, wie es scheint, zuerst in Frankreich bekannt werden, teils durch neue Übersetzungen, die, wie es scheint, in Italien entstehen unter byzantinischem Einfluß; denn in Italien sind in dieser Zeit die weiteren Übersetzungen des Boëthius nicht bekannt, wohl aber das Organon.

3. Bis zum dreizehnten Jahrhundert macht das Mittelalter seine aristotelisch-logische Schule hauptsächlich unter der Vermittlung und Leitung des Boëthius. Die neue Schule, die im dreizehnten Jahrhundert beginnt, ist bedingt durch zwei literarisch wichtige Umstände: einmal dadurch, daß ein Lehrbuch der gesamten aristotelischen Logik ins Abendland eingeführt wird, welches der Schullogik der folgenden Jahrhunderte zugrunde liegt; dann dadurch, daß der auf das Organon beschränkte philosophische Gesichtskreis des Abendlandes ausgedehnt wird auf die aristotelische Metaphysik und Psychologie und zugleich der logische Gesichtskreis sich über die Kommentatoren des Organons verbreitet.

Das Erste geschieht durch den Einfluß der byzantinischen Literatur, die seit dem fünften Jahrhundert das Abendland nicht mehr berührt hatte; das Zweite durch den Einfluß der arabischen. Hier sind es vor allem die Kommentare des Averroes, dort die Synopsis des Psellus, ein Kompendium der gesamten aristotelischen Logik, wodurch das Mittelalter seine neuen logischen Bildungsmittel empfängt. Dieses für die Schullogik der folgenden Jahrhunderte bestimmende Lehrbuch wird dem Abendlande vermittelt zuerst durch Wilhelm Shyreswood, der es bearbeitet, dann durch Petrus Hispanus, der es übersetzt. (S. oben § 32, Zusatz 2.)[1]

[1] Vgl. durchgängig Prantls Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. II, dem die obige Darstellung folgt. Die Mittelglieder zwischen Psellus und dem Abendlande, namentlich die erste Vermittlung durch Shyreswood, sind erst durch Prantl entdeckt.

Zusatz. Die Entwicklung der aristotelischen Logik im Mittelalter läßt sich demnach in zwei Perioden unterscheiden, von denen die erste („via antiqua") durch Boëthius, die zweite („via moderna") durch Psellus bestimmt wird: die Periode des Boëthius und die des Psellus.[1]

§ 49.

Die logische Streitfrage des Mittelalters.

Realismus und Nominalismus.

Die Philosophie des Mittelalters ist ihrem Inhalte nach ausschließlich theologisch. Die Voraussetzung, von der sie abhängt, ist der christliche Glaube in der Form der kirchlichen Glaubenslehre. Sie hat die Aufgabe, den dogmatischen Stoff zu einem kirchlichen Lehr- und Schulsystem auszubilden und zu gestalten. In dieser Aufgabe, die ihren Charakter ausmacht, ist die mittelalterliche Philosophie scholastisch.

1. Sie hat die kirchlichen Glaubenssätze zu begründen und in ihren Folgerungen zu entwickeln, mit einem Wort: den gegebenen Glaubensinhalt zu beweisen. Die Form der Beweisführung ist ihr wesentlich. Ihr Ziel ist der bewiesene Glaube, d. h. die Einheit zwischen Glaube und Wissen, Religion und Philosophie. Mit der Verbindung beider, die sich durchdringen sollen, beginnt die Scholastik; mit der Auflösung dieser Verbindung endet sie. In diesem Verhältnis bildet der Glaube nicht bloß das ausschließliche Objekt des Nachdenkens, sondern auch dessen alleinige Richtschnur. Was geglaubt werden soll, soll bewiesen werden, nichts anderes. In diesem Verhältnis ist die Philosophie der abhängige Faktor, das dienende Werkzeug.

2. Die Lösung dieser Aufgabe fordert vor allem die formale Technik der Logik und Dialektik. Die Scholastik empfängt ihr Material von den Kirchenvätern, insbesondere von Augustin, ihre formale Bildung von Aristoteles; sie empfängt durch Boëthius mit den (genannten) logischen Schriften des Aristoteles zugleich die (auf die Kategorienlehre bezügliche)

[1] Ebendaselbst II. S. 262.

Einleitung des Porphyrius. So steht in den Ausgangspunkten der logischen Schule des Mittelalters eine platonisch bedingte Vorstellungsweise dicht neben der aristotelischen. Zwischen beiden besteht in Rücksicht auf die Geltung der Allgemeinbegriffe (Ideen) eine bedeutsame Differenz. Diese platonisch-aristotelische Differenz übernimmt das Mittelalter schon in den Grundlagen seiner philosophischen Bildung als ein logisches Problem, welches die spätere Scholastik hauptsächlich beschäftigt und in entgegengesetzte Richtungen teilt.

3. Die logische Frage hängt in der Entwicklung der Scholastik auf das genaueste zusammen mit der materialen oder theologischen Aufgabe derselben, und zwar mit deren ersten und obersten Voraussetzungen. Der zu beweisende Glaube hat seine Kardinalpunkte in dem Fall der Menschheit durch die Erbsünde, in der Erlösung der Menschheit durch Christus und die auf Christum gegründete Kirche. Die Menschheit erscheint hier als die Gattung, die unabhängig und vor den Einzelnen gilt. Ist diese Gattung keine Realität, so ist auch die Erlösung, auch die Kirche, auch der Glaube keine. Gilt aber in diesem Fall die Realität der Gattung, so gilt sie überhaupt. Auf dieser Realität der Gattungen beruht in seinen obersten Voraussetzungen der Glaube, den die Scholastik beweisen soll. Er fordert die Realität überhaupt der Gattungen, der Ideen. Er ist in dieser Forderung realistisch, in diesem Realismus zunächst platonisch: universalia sunt realia, universalia sunt ante rem.

Diesem Realismus widerstrebt die natürliche Denkweise, der das Einzelne als das Reale gilt und das Allgemeine als ein abstrakter Begriff, als ein Wort, als ein Zeichen. Dieser antirealistische Standpunkt erklärt: universalia sunt nomina. So entzweit sich die Scholastik in Realismus und Nominalismus. In dem Streite beider enthüllt sich die Kluft zwischen dem Glaubensrealismus und der natürlichen Denkweise; darum liegt in diesem Gegensatz schon das Motiv zur Trennung von Glauben und Wissen, zur Auflösung also der

Scholastik. Mit dem Nominalismus beginnt deren Selbstauflösung.

A. Innerhalb des Realismus unterscheiden sich zwei Hauptgesichtspunkte. Die Gattungen oder Formen sind das wahrhaft Wirkliche, entweder unabhängig und vor den einzelnen Dingen, oder in denselben. Entweder universalia ante rem, oder universalia in re. Die erste Formel bezeichnet den platonischen, die zweite den aristotelischen Realismus. Jener gehört dem zwölften Jahrhundert (Anselmus von Canterbury, Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Chartres usf.), dieser dem dreizehnten (Albert der Große, Thomas Aquinas, Johannes Duns Scotus). Der nominalistische Gegensatz beginnt schon gegen Anselm und Wilhelm von Champeaux in Roscellin; er erneut sich im vierzehnten Jahrhundert, dem er als herrschende Denkweise gehört, in Wilhelm Occam und bildet die Übergangsform aus der Scholastik in die neuere Zeit.

B. Die Herrschaft des platonischen Realismus und die des Nominalismus bilden die äußersten Gegensätze. Das Mittelglied bildet der aristotelische Realismus, namentlich in Scotus. Die Mittelglieder zwischen dem platonischen und aristotelischen Realismus bilden Abälard, Gilbertus Porretanus, Johannes von Salesbury, welcher letztere in Rücksicht auf die Geltung der Gattungen schon die Formel universalia in re ausspricht.

Zusatz 1. Es ist bezeichnend, daß sich der theologische Realismus mit dem ontologischen Beweise des Anselm einführt. Die Idee ist das Reale, erklärt der scholastische Realismus. Aus der Idee Gottes folgt unmittelbar die Realität Gottes, erklärt der ontologische Beweis.

Zusatz 2. Sowohl auf der realistischen als nominalistischen Seite gibt es in der Fassung und Wertbestimmung der Universalien eine Menge logischer Abstufungen und Übergangsformen, die oft so dicht nebeneinander liegen, daß sie sich kaum unterscheiden lassen. Es werden in diesem Punkte dreizehn verschiedene Ansichten aufgezählt, die sich im zwölften Jahrhundert geltend machen.

Die platonische Grundformel in Betreff der Universalien lautet

ante rem, die aristotelische in re, die nominalistische post rem. Der äußerste Realismus erklärt die Universalien so sehr für das Wesen der Dinge selbst, daß er die Einzelnheit und den Wesensunterschied der letztern geradezu aufhebt (Wilhelm von Champeaux); der äußerste Nominalismus erklärt die Universalien so sehr für bloß subjektive Zeichen (voces, flatus vocis), daß er ihnen alle wesentliche und reale Bedeutung abspricht (Roscellin). Zwischen beiden Extremen liegt eine Reihe von Mittelstufen.

Die Realität der Universalien muß so bejaht werden, daß dadurch die Möglichkeit nicht aufgehoben wird, sie als Prädikate auszusagen oder durch sie zu urteilen. So werden sie bestimmt zwar nicht als die Dinge selbst, aber als deren Zustand (status) oder als das, was den Dingen gemeinschaftlich zukommt, worin sie nicht differieren, sondern übereinstimmen (ratio indifferentiae), oder als deren Substrat und Stoff, der den verschiedenen Formen zugrunde liegt und dieselben trägt (wie in der Schrift de generibus et speciebus), oder als die geborenen Prädikate der Dinge, als die realen Urteile (sermones, so erklärt sie Abälard in der Formel: quod natum est de pluribus praedicari), oder als die Wesensformen, welche die Einzeldinge bilden (formae substantiales des Gilbertus Porretanus). Man sieht, wie diese Bestimmungen von der Formel univ. ante rem auf die Formel in re zugehen.[1]

§ 50.

Übergang zur neueren Philosophie.

Im Nominalismus entfremdet sich die Scholastik ihrem ursprünglichen Geist, der die Erkenntnis durch den Glauben bedingt und diesem unterordnet. Sie öffnet in ihrer nominalistischen Richtung der Philosophie den Weg in die neue Zeit.

Dem Realismus treten hauptsächlich zwei Einwürfe entgegen. Wenn die Universalien die Dinge selbst sind, so ist es unmöglich, daß sie von diesen ausgesagt werden; denn kein Ding läßt sich von einem Dinge aussagen. Wenn die Universalien die Dinge selbst sind, so müßte ein Ding in mehreren Dingen zugleich sein, was offenbar unmöglich ist. Namentlich in diesen letzten Widerspruch verstrickt Occam den Realismus.

---

[1] Vgl. damit ausführlich Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II. Abschnitt XIV. S. 118—261.

Der nominalistische Widerlegungsschluß (ein Beispiel der zweiten Schlußfigur in cesare) läßt sich einfach so aussprechen: kein Ding kann in mehreren Dingen zugleich sein, die Universalien sind in mehreren Dingen zugleich, also sind die Universalien keine Dinge, also sind auch die Dinge nicht allgemein, sondern einzelne Wesen, also ist das Reale nicht universell, sondern individuell. Die Individuen sind das Wirkliche. Das Allgemeine ist bloß gedacht, es ist rational oder formal. Die Realisten sind die Formalisten (universalia non sunt realia = universalia sunt rationalia = esse eorum est tantummodo cognosci).

Mithin ist die rationale Erkenntnis in keinem Fall real. Die Realität der Glaubensobjekte steht dem Nominalismus fest. Es gibt mithin von den Glaubensobjekten keine rationale, also auch keine natürliche Erkenntnis. Hier entzweit sich Glaube und Wissen. Der Glaube ist in demselben Maße supranatural, als er das Wissen von sich ausschließt. Das Wissen wird in demselben Maße weltlich, als es vom Glauben unabhängig gemacht wird. In Rücksicht des Glaubens, dessen supranaturale Geltung er auf das nachdrücklichste hervorhebt, ist der Nominalismus scholastisch. Indem er die Trennung zwischen Glauben und Wissen fordert und vollzieht, ist er antischolastisch.

Die menschliche Erkenntnis ist an die rationalen Formen der Begriffe und deren Zeichen (termini), die Worte, gebunden. Unter diesen Bedingungen gibt es keine reale Erkenntnis. Hier richtet sich der Nominalismus skeptisch gegen den Wert der menschlichen Erkenntnis. Er erklärt die Einzeldinge für das Wirkliche. Die weltlichen Einzeldinge sind die sinnlichen. Wird nun die menschliche Erkenntnis vom Glauben losgemacht und auf die Welt und die Einzeldinge hingewiesen, so ist die notwendige Folge, daß sie die Richtung der sinnlichen Erfahrung einschlägt und zum Empirismus und Sensualismus fortschreitet. So gibt der Nominalismus den Antrieb zu einer sensualistischen Erkenntnisrichtung. Aber die sinn-

lichen Dinge sind als unsere Wahrnehmungen auch subjektiver Art. Die Dinge, wie sie in Wahrheit oder an sich sind, können nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden. Hier erhebt sich ein neuer auf das menschliche Denken allein gegründeter Realismus, den die neuere Philosophie dem Empirismus entgegensetzt.

§ 51.

Die entgegengesetzten Erkenntnisrichtungen der neueren Philosophie.

Die neuere Philosophie sucht die Erkenntnis der Dinge, unabhängig von jeder Schul- und Glaubensautorität, aus der Machtvollkommenheit bloß der menschlichen Vernunft. In dieser Richtung ist sie antischolastisch, darum zugleich antiaristotelisch. Die aristotelische Logik wird bekämpft, aber nicht widerlegt, nicht richtig verstanden, darum nicht eigentlich fortgebildet. Sie gilt als scholastisch und formalistisch. Unter diesen Gesichtspunkten, welche die zutreffenden nicht sind, wird sie verworfen.

1. Das Problem der neueren Philosophie ist die Erkenntnis der Dinge. Die Natur (das Wesen der Dinge) gilt als das erste Erkenntnisobjekt, als das Prinzip, woraus alles andere folgt. In dieser Richtung ist die neuere Philosophie naturalistisch. Die Erkennbarkeit der Natur oder die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge muß dabei vorausgesetzt werden. In dieser Voraussetzung ist die neuere Philosophie dogmatisch.

Die Wahrheit ist eine, also auch das wahre Erkenntnisvermögen eines. Aber in der menschlichen Natur finden sich zwei Vorstellungsvermögen, deren jedes darauf Anspruch macht, das wahre zu sein: die Sinnlichkeit und der Verstand, das Vorstellungsvermögen durch Eindrücke und durch Begriffe. In diesem Punkt entzweit sich die neuere Philosophie.

Die alternative Erklärung lautet: Die Erkenntnis besteht entweder in der sinnlichen Wahrnehmung oder im reinen

Verstande. Die Erkenntnis ist entweder empirisch oder rational.

2. Alle Erkenntnis ist Erfahrung: das ist die Erklärung des Empirismus (Realismus). Das Instrument der Erkenntnis sind die Sinne; die Methode der Erkenntnis ist die richtige Wahrnehmung; alle Logik besteht darin, die Wahrnehmung zu berichtigen und richtig aus ihr zu schließen. Die Anweisung dazu gibt der Empirismus. Er setzt zunächst in Bacon dem aristotelischen Organon das neue Organon entgegen: die induktive Logik.[1] Alle Begriffe gründen sich auf sinnliche Eindrücke. (Bacon, Hobbes, Locke, Condillac, die Materialisten.) Die induktive Logik, die Bacon einführt, wird in dieser Richtung fortgebildet bis auf die jüngsten Zeiten (Mill, Whewell).

3. Alle Erkenntnis ist reines Denken: das ist die Erklärung des Rationalismus (Idealismus). Die Methode der Erkenntnis ist das richtige Denken, d. h. „das klare und deutliche"; alle Logik besteht darin, aus der richtigen Grundeinsicht richtig und geordnet zu folgern: die deduktive Logik nach geometrischer Methode, die Descartes sowohl Aristoteles als Bacon entgegensetzt. Es handelt sich um die Wahrheit, die jeden Zweifel und jede Unsicherheit ausschließt. Eine solche völlig sichere Erkenntnis der Dinge soll gefunden werden. Die Frage ist: auf welchem Wege? kraft welcher Methode? Der Erfahrung fehlt die Sicherheit der Erkenntnis; der syllogistischen Methode fehlt die Fähigkeit des Entdeckens, sie kann nur bekannte Wahrheiten darstellen und ordnen, nicht neue auffinden: daher der Gegensatz Descartes' sowohl zu Bacon als zu Aristoteles. Der einzig sichere Weg, welcher übrig bleibt, ist die Erkenntnis aus einem Prinzip, welches ursprünglich und unmittelbar gewiß ist. Die Erkenntnis dieses Prinzips selbst ist intuitiv; was daraus hervorgeht, muß in

[1] S. meine Geschichte der neuern Philosophie, Band X (Francis Bacon und seine Schule), 3. Aufl., Kap. 11 und 12.

richtiger und genauer Abfolge deduziert werden. Intuition und Deduktion sind daher die beiden einzigen Mittel zur Gewißheit wissenschaftlicher Einsicht. (Discours de la méthode nebst den beiden wichtigen Fragmenten Règles pour la direction de l'esprit und Recherche de la vérité par les lumières naturelles.) Der von Descartes eingeführten Erkenntnisrichtung folgen Spinoza, Leibniz, Wolf.

Die Systeme der Descartes, Spinoza, Leibniz beruhen auf Grundbegriffen, aus denen sie deduziert werden. Diese Grundbegriffe sind zugleich logisch und metaphysisch. Ohne diese Prinzipien sind weder die Dinge selbst noch deren klare und deutliche Erkenntnis möglich. Jedes dieser Systeme läßt sich als eine solche deduktive Reihenfolge darstellen. Wie muß der Begriff der Substanz gedacht werden? Was folgt aus diesem Begriff? Das ist die logisch-metaphysische Grundfrage Spinozas. — Die Natur der Dinge muß als Kraft gedacht werden? Was folgt aus dem Begriff der Kraft? Das ist die logisch-metaphysische Grundfrage bei Leibniz. Die ganze leibnizische Philosophie ist eine fortschreitende Entwicklung dieses Begriffs: Natur der Dinge = Kraft = einfach = ursprünglich = substantiell = tätige Substanz = Einzelsubstanz = Individuum = Einheit = Atom = formales Atom (substantielle Form) = Monade = Leben = Entwicklung = Vorstellung = Mikrokosmus = kontinuierliches Stufenreich (Kausalität und Teleologie).[1]

Zusatz. So werden die beiden Erkenntnisarten der Induktion und Deduktion, welche Aristoteles abgeleitet und untersucht hatte (s. § 40—42), schon im Ursprung der neuern Philosophie einander entgegengesetzt. Jede wird für sich in einem besondern Entwicklungsgange ausgebildet. Auf diesem Wege wird zuletzt das Erkenntnisproblem selbst und mit ihm das logische wieder in den Vordergrund der Philosophie gerückt, und die Frage nach dem Ursprunge der Kategorien, welche Aristoteles nicht gelöst hatte, erscheint als das letzte Ergebnis, in welches beide Entwicklungsreihen einmünden.

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Band III (Leibniz und seine Schule), 4. Aufl., 2. Buch, Kap. 1—8.

§ 52.
Das Erkenntnisproblem.

Beide Richtungen behaupten die Erkennbarkeit der Dinge. Die Erkenntnis geht auf den notwendigen Zusammenhang. Dieser besteht in der Kausalität. Beide Richtungen behaupten und fordern die Erkennbarkeit der Kausalverknüpfung: das ist ihr gemeinschaftliches Postulat.

1. Die Empiristen müssen erklären: der Kausalzusammenhang der Dinge ist erkennbar durch die sinnliche Erfahrung, also die Kausalität ist ein Erfahrungsbegriff. Die Rationalisten erklären: der Kausalzusammenhang ist erkennbar durch den bloßen Verstand, also die Kausalität (der Satz vom Grunde) ein ursprünglicher Begriff oder eine angeborene Idee.

2. So entstehen notwendig im Verlauf der neueren Philosophie über den Ursprung der Kausalität entgegengesetzte Theorien: ein Streit, der eine Entscheidung fordert, welche selbst die Untersuchung notwendig macht. Diese Untersuchung bezieht sich zunächst auf den Ursprung dieser einen Kategorie. Sie muß sich erstrecken auf den Ursprung der Kategorien überhaupt. In der Anerkennung und Lösung dieses Problems macht die Logik seit Aristoteles die erste Epoche.

Welches ist die nächste Entscheidung?

Zusatz. In dem Begriff der Kausalität oder des Realgrundes (Entstehung, Genesis) entdeckte sich die erste Denkschwierigkeit, womit die Untersuchung der Erkenntnisbegriffe begann und die Logik ihren Anfang nahm. (S. oben § 13.) Dasselbe Problem tritt jetzt von neuem an die Spitze der Philosophie.

§ 53.
Die skeptische Entscheidung.

Hume.

Die Kausalität ist entweder ein Erfahrungsbegriff oder ein angeborener Verstandesbegriff. Was von beiden ist sie?

1. Sie ist kein Erfahrungsbegriff, denn die Erfahrung beruht auf Eindrücken, und die Kausalität ist kein Eindruck.

2. Sie ist kein Verstandesbegriff, denn der Verstand als solcher kann nur Vorstellungen analysieren, aber nicht verschiedene Vorstellungen verknüpfen, er kann von sich aus nicht einsehen, daß etwas Ursache eines anderen ist.

3. Also ist die Kausalität weder Erfahrungs- noch Verstandesbegriff, weder a posteriori noch a priori, also überhaupt kein Erkenntnisbegriff, also gibt es überhaupt keine Erkenntnis weder durch Induktion noch durch Deduktion. Der disjunktive Fundamentalsatz der neueren Philosophie wird zum Dilemma. Dieses Dilemma erklärt Hume: die Erkenntnis der Dinge ist weder durch sinnliche Erfahrung noch durch den reinen Verstand möglich, sie ist weder empirisch noch rational; also überhaupt unmöglich.

Zusatz. Die neuere Philosophie macht in Hume dieselbe Wendung, als die griechische in Protagoras und Gorgias. Wenn sich die Dinge so verhielten, wie die Eleaten und Heraklit wollten, so war die Erkenntnis unmöglich. (S. oben § 17.) Diese Folgerung begriffen und erklärten die Sophisten. Wenn sich die Dinge und deren Erkennbarkeit so verhalten, wie die Empiristen und Rationalisten wollen, so ist die Erkenntnis unmöglich. Diese Folgerung begreift und erklärt Hume.

§ 54.
Die kritische Lösung.

Kant.

Aus den Bedingungen, unter denen die dogmatische Philosophie der Empiristen und Rationalisten ihre Systeme ausbildet, läßt sich die Erkenntnis nicht erklären, vielmehr erscheint sie unter diesen Gesichtspunkten unmöglich. Jetzt wird die Frage notwendig: wie ist die Erkenntnis möglich, unter welchen Bedingungen? Der sokratischen Epoche in der griechischen Philosophie entspricht in der neueren die kantische.

1. Die kantische Philosophie verhält sich zur Möglichkeit der Erkenntnis nicht voraussetzend, sondern untersuchend, d. h. nicht dogmatisch, sondern kritisch. Sie untersucht die Be-

dingungen, welche der Erkenntnis vorausgehen, also nicht jenseits der Erfahrung, sondern diesseits derselben zu suchen sind in der reinen Vernunft. In dieser Richtung ist die Philosophie *transzendental*. Welches sind die Bedingungen zur Erkenntnis?

2. Jede wirkliche Erkenntnis ist ein Urteil, welches verschiedene Vorstellungen auf notwendige und allgemeine Weise verknüpft. Eine solche Verknüpfung ist *Synthese*. Nichts Empirisches ist notwendig und allgemein. Jede notwendige und allgemeine Einsicht ist a priori. Mithin ist notwendige und allgemeine Verknüpfung eine Synthese a priori, also jede wirkliche Erkenntnis ein synthetisches Urteil a priori. Ein solches Urteil fordert synthetische oder verknüpfende Begriffe, die notwendig und allgemein gelten, d. h. *Kategorien*. Ohne Kategorien keine Erkenntnis. Sie sind urteilende Begriffe. So viele Urteilsformen, so viele Kategorien. Daher die kantische Lehre der zwölf Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität). (Vgl. § 3, Nr. 3.)

3. Die Kategorien verknüpfen; weiter leisten sie nichts. Das zu Verknüpfende muß *gegeben* sein. Dem Gegebenen entspricht auf unserer Seite das Empfangen: die Rezeptivität, die sinnlicher Natur ist. Darum ist auch das Gegebene sinnlicher Natur. Also können die Kategorien nur Sinnliches verknüpfen, also gibt es nur Erkenntnis sinnlicher Dinge d. h. nur Erfahrung. Was uns nicht gegeben ist, das Nicht-Sinnliche, läßt sich durch Kategorien nicht verknüpfen, also nicht erkennen.

4. Also folgt: die Kategorien begründen die Erkenntnis und begrenzen sie zugleich. Sie begründen die Erfahrung, aber sie begründen auch *nur* Erfahrung. Nur durch die Kategorien ist Erfahrung möglich. Durch Kategorien ist aber auch keine andere Erkenntnis möglich als Erfahrung. Hier vereinigen sich beide Richtungen der dogmatischen Philosophie: alle Erkenntnis ist Erfahrung (Empirismus), aber die Erfahrung ist nur möglich durch reine Verstandesbegriffe (Ratio-

nalismus). Die Kategorien gelten nur innerhalb der Erfahrung (Empirismus), aber sie sind vor aller Erfahrung d. h. a priori (Rationalismus). Sie werden nicht durch die Erfahrung gemacht (Widerlegung des Empirismus), vielmehr wird die Erfahrung durch sie gemacht, aber es wird durch sie auch nur Erfahrung gemacht (Widerlegung des dogmatischen Rationalismus).

5. Sind die Kategorien Grundbegriffe aller Erfahrung, so sind sie selbstverständlich auch die Grundbegriffe aller Objekte einer möglichen Erfahrung, d. h. sie sind Prinzipien alles Erfahrbaren oder alles empirischen Daseins. So vereinigen sich auf dem transzendentalen Standpunkt Logik und Metaphysik. Es gibt also eine Metaphysik (d. h. allgemeine und notwendige Erkenntnis) der Erscheinungen, aber keine Metaphysik der Dinge an sich. Die transzendentale Logik verhält sich zur Metaphysik begründend und begrenzend. Hier entscheidet sich die Frage nach dem Ursprung der Kategorien und damit das logische Problem.[1]

Zusatz. Bei Kant erscheint die Logik als formale und transzendentale. Jene hat es mit den Denkformen, diese mit dem Erkenntnisproblem zu tun. Hier entdecken sich die Kategorien als Bedingungen der Erfahrung, und damit erklärt sich zum erstenmal deren Ursprung und Funktion. Kants Bedeutung für die Geschichte der Logik muß deshalb aus der transzendentalen Analytik begriffen werden, weniger aus der Art wie er die Kategorien entdeckt — hier ist die formale Logik sein Leitfaden —, als wie er dieselben deduziert („Transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". Kritik der reinen Vernunft. I. Ausg.).

§ 55.

Psychologische und transzendentale Auffassung.

Fries und Fichte.

Die kantische Kritik hat die Kategorien entdeckt als die logischen Bedingungen zur Erfahrung. Sie liegen der Er-

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Band IV (Kant und seine Lehre), 5. Aufl., 2. Buch, Kap. 5.

fahrung zugrunde, nicht also ihnen die Erfahrung; sie sind a priori oder ursprünglich in unserem Verstande. Hier aber ist eine doppelte Auffassung denkbar.

1. Sind die Kategorien „a priori gegeben", so können sie gegeben sein in dem Verstande oder zugleich durch den Verstand. Im ersten Fall sind sie Tatsachen oder Data, im zweiten Tathandlungen oder Produkte unseres Verstandes. Sind sie Tatsachen, so werden sie erkannt, wie alle Tatsachen, durch Erfahrung, wie alle innern Tatsachen durch innere Erfahrung oder Selbstbeobachtung, so ist überhaupt die Vernunftkritik nichts anderes als empirische Psychologie.

2. Diesen Gesichtspunkt nimmt Fries. Die Kategorien sind a priori; ihre Erkenntnis ist a posteriori. Die Kategorien sind transzendental, ihre Erkenntnis ist empirisch. Die Erkenntnis des Transzendentalen ist nicht selbst transzendental. Was von dem Objekte der Erkenntnis gilt, gilt darum nicht auch von der Erkenntnis selbst. Eine solche Übertragung ist ein Vorurteil, in diesem Fall „das Vorurteil des Transzendentalen", welches seit Reinhold die kritische Philosophie verdorben hat. Die echte Vernunftkritik ist, wie alle Selbsterkenntnis, anthropologisch.

3. Dieser Gesichtspunkt, so einleuchtend und zutreffend er scheint, ist unmöglich. Sind die Kategorien Objekte einer psychologischen Einsicht, so sind sie Erfahrungsobjekte, so gilt von ihnen, was von allen Erfahrungsobjekten ohne Ausnahme gilt. Kein Erfahrungsobjekt ist allgemein und notwendig; wenigstens läßt sich diese Beschaffenheit durch Erfahrung nie einsehen. Sind also die Kategorien bloß Erfahrungsobjekte, so sind sie weder allgemein noch notwendig, dürfen wenigstens als solche nicht angesehen werden, solange sie als Erfahrungsobjekte gelten: so sind sie nicht a priori, also überhaupt nicht Kategorien. Was bleibt übrig? Nichts bleibt von der Bedeutung, auf welche die kantische Kritik alles Gewicht legt.

Mithin ist die Kritik im Geiste Kants nicht anthropo-

logisch, die Kategorien also nicht Erfahrungsobjekte, also nicht Tatsachen oder Data des Verstandes. Darum verwahrte sich Kant so nachdrücklich gegen die Theorie der angeborenen Ideen. Was bleibt übrig? Da die Kategorien ursprüngliche Verstandesbegriffe sind und angeborene Ideen nicht sind, so können sie nur durch den Verstand gegeben sein, so müssen sie angesehen werden als dessen Tathandlungen oder Produkte. Diesen Gesichtspunkt nimmt Fichte.[1]

Zusatz. Fries' Standpunkt fordert die psychologische Erklärung und Ableitung der Kategorien. Apelt hat dieselbe in seiner Metaphysik zu geben versucht. Er läßt als metaphysische Kategorien nur die der Relation gelten.

§ 56.

Die Kategorien auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre.

Fichte.

Die Kategorien sind Handlungen der Intelligenz, und zwar ursprüngliche, weil sie allem Erkennen zugrunde liegen; sie sind also diejenigen Handlungen, welche das Wesen der Intelligenz ausmachen und konstituieren. Die Intelligenz ist kein fertiges Ding mit gewissen Eigenschaften, kein fertiges Subjekt mit gewissen Kräften, sondern ursprüngliche, sich selbst erzeugende Tätigkeit, die nicht in einem abgeschlossenen Resultate aufhört und zur Sache wird, sondern die Sache der Intelligenz ist eben das lebendige Handeln selbst. Darum ist die Intelligenz nicht Tatsache, sondern Tathandlung. Welche unter den Tathandlungen, in denen das Wesen der Intelligenz besteht, ist die erste? Noch allgemeiner: was ist überhaupt Prinzip der Philosophie?

1. Das erste Objekt der kritisch gewordenen Philosophie ist die Tatsache des Wissens, der Erfahrung. Die Philosophie ist Wissenschaftslehre; das Wissen besteht in den Vorstellungen der Dinge, ist also ein Produkt zweier Faktoren:

[1] Vgl. meine Akad. Reden: II. Die beiden kantischen Schulen in Jena. Stuttgart 1862.

der Vorstellungen und der Dinge. Die Vorstellungen führen sich als auf ihren letzten Grund zurück auf die Intelligenz an sich, die Dinge auf das Ding an sich. So sind drei Standpunkte denkbar. Entweder die Intelligenz ist das alleinige Prinzip der Philosophie, oder das Ding an sich, oder beide Prinzipien gelten zugleich. Der erste Standpunkt ist der Idealismus, der zweite der Dogmatismus, der dritte ist dualistisch.

2. Idealismus und Dogmatismus sind in ihren Prinzipien entgegengesetzt, sie heben sich gegenseitig auf, eine Verbindung beider Prinzipien ist unmöglich, denn sie ist in sich widersprechend. Der Dualismus also scheidet aus (Kant). Die Philosophie ist entweder Idealismus oder Dogmatismus; es gibt kein Drittes. Der Dogmatismus macht das Ding an sich zum Prinzip und die Erkenntnis zu dessen Produkt, er will die Intelligenz als eine Wirkung der Dinge erklären, d. h. er hebt die Intelligenz auf, mit ihr die Freiheit und Selbständigkeit. In dem einfachen Kausalnexus der Dinge gibt es keinen Punkt, wo aus der Nichtintelligenz als Ursache die Intelligenz als Wirkung, aus den Dingen die Vorstellungen hervorgehen. Der konsequente Dogmatismus kann die Intelligenz nur verneinen. Er ist fatalistisch (Spinoza) und materialistisch.

Also ist der einzige Standpunkt der Philosophie der Idealismus.

3. Die Intelligenz ist das alleinige Prinzip, sie ist nicht Wirkung, sondern erste Ursache, sie beginnt aus sich, sie ist initiativ, ihr Sein ist die erste Bedingung alles Erkennens. Das Erkennen ist nur möglich unter der Bedingung, daß Objekte sind. Objekte sind nur möglich unter der Bedingung des Subjekts. Das Subjekt ist nur möglich durch Selbsttätigkeit. Die Selbsttätigkeit, wodurch das Subjekt zustande kommt, ist das Selbstbewußtsein oder Ich. Das ist die erste Tathandlung der Intelligenz, das Prinzip der Philosophie: das Setzen des Subjekts.

Alle Erfahrung der Dinge ist empirisches Bewußtsein. Alles empirische Bewußtsein besteht darin, daß etwas im Ich gesetzt ist.

Offenbar ist die erste Bedingung alles empirischen Bewußtseins und damit aller Erfahrung, daß das Ich selbst gesetzt ist. Da nun alles Andere im Ich gesetzt ist, so kann das Ich nur durch sich selbst gesetzt sein. Das Ich setzt sich selbst: das ist die erste Tathandlung der Intelligenz und der erste Satz der Philosophie.

A. Das Selbstbewußtsein ist Tat, nicht Faktum, sondern Akt: eine Tat, die schlechterdings nur als Tätigkeit und Handlung gedacht werden kann, nicht als ausgemachte Sache. Diese Tat ist unsere eigenste, die keiner für den andern vollziehen kann, sie ist kein nebensächlicher, sondern ein ursächlicher Akt, wodurch der Mensch selbständig, persönlich, erst im genauen Verstande subjektiv wird: die Tat der Freiheit. (So wie die Freiheit Befreiung, d. h. Prozeß, Handlung, Tat ist, ebenso und in demselben Sinn auch das Selbstbewußtsein.)

B. Die Philosophie beginnt mit einer Tat, der philosophische Unterricht mit der Forderung diese Tat zu vollziehen, mit dem Postulat: Setze dein Ich, werde dir deiner bewußt! Der Anfang der Philosophie ist kein Satz, sondern ein Postulat, eben dieses Postulat. Ein Satz ist überhaupt nicht Anfang des Wissens. Denn Sätze sind entweder bewiesen oder nicht bewiesen. Der unbewiesene Satz ist entweder zu beweisen oder unbeweisbar. Jeder Beweis braucht Sätze, die wieder bewiesen sein wollen. So führt das Beweisen ins Endlose. Solange also die Philosophie mit einem Satz beginnen will, ist sie gestellt zwischen den anfangslosen Beweis oder den beweislosen Anfang. Im ersten Fall fehlt dem wissenschaftlichen Verfahren der Anfang, im zweiten fehlt dem Anfange die wissenschaftliche Qualität, also in keinem Falle fängt die Wissenschaft an. Die

Skeptiker hatten es leicht, unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit des Wissens zu bestreiten. Die fichtesche Philosophie entgeht diesem Dilemma. Die Philosophie beginnt mit einem Willensentschluß, der sich als Tat vollzieht und als Postulat ausspricht.

4. Das Selbstbewußtsein ist seine eigne Tat. Diese Tat ist schlechterdings ursprünglich, notwendig, allgemein. So gewiß das Selbstbewußtsein (Ich) ist (sich setzt), so gewiß müssen die Bedingungen sein (d. h. muß es die Bedingungen setzen), ohne welche es nicht sein könnte. Diese Bedingungen in ihrem ganzen Umfange zu entwickeln und gleichsam auszurechnen, das ist, genau bestimmt, die Aufgabe der Wissenschaftslehre. Hier vergleicht sich die fichtesche Wissenschaftslehre mit der kantischen Vernunftkritik. Der Begriff der Erfahrung reguliert durchgängig die kritische Untersuchung. Die Erfahrung ist: also müssen auch die Bedingungen sein, ohne welche die Erfahrung niemals sein könnte. Sobald die Aufhebung einer solchen Bedingung die Möglichkeit der Erfahrung aufhebt, so ist die Notwendigkeit jener Bedingung bewiesen. Eben darin besteht die transzendentale Beweisführung.[1] So verhält es sich bei Fichte mit dem Selbstbewußtsein. Die ganze Wissenschaftslehre wird durch diesen Grundbegriff reguliert. Jeder Akt ist notwendig, den das Selbstbewußtsein zu seiner Geltung fordert. Jeder Akt ist notwendig, dessen Nichtsein das Selbstbewußtsein aufheben würde. Das ist die Methode, nach welcher die Wissenschaftslehre in ihren Beweisen verfährt. So beweist oder deduziert sie aus dem Ich die Kategorien.

A. Das Selbstbewußtsein fordert die Selbstunterscheidung. Das Ich unterscheidet sich, d. h. es setzt ein von ihm Unterschiedenes, also ein Nicht-Ich. Das Sichselbstsetzen fordert das Entgegensetzen. Ohne Ich kein

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Band IV, 2. Buch, Kap. 5 und 15.

Nicht-Ich; ohne Subjekt kein Objekt. Ohne Selbstbewußtsein keine Welt als Objekt, als Vorstellung. Der Satz ist weder ungereimt noch atheistisch, sondern so selbstverständlich, wie der Satz: ohne Sinnlichkeit keine sinnliche Welt, ohne Sehen keine sichtbare, ohne Bewußtsein keine objektive usf.[1]

B. Das Nicht-Ich ist nicht Ding an sich, sondern Objekt. Das Objekt ist im Bewußtsein, im Ich. Also muß erklärt werden: *das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich*. Also sind Ich und Nicht-Ich beide im Ich. Entgegengesetzte heben sich gegenseitig auf, entweder ganz oder teilweise. Ganz dürfen sich Ich und Nicht-Ich nicht aufheben, sonst wäre das Selbstbewußtsein aufgehoben. Also müssen sie sich *teilweise* aufheben, d. h. sie müssen sich gegenseitig einschränken und gegeneinander teilbar sein.

C. Daher die Erklärung: *das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich das teilbare Nicht-Ich entgegen*. Darin liegt: 1) das Ich setzt sich bestimmt durch das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich *theoretisch*; 2) das Ich setzt sich bestimmend das Nicht-Ich, d. h. es setzt sich *praktisch*.

5. Das Selbstbewußtsein kann nicht sein, ohne sich zu setzen, sich entgegenzusetzen, sich zu beschränken. Diese Handlungen sind absolut notwendig: die Handlungen des Setzens, Entgegensetzens, Beschränkens (das Beschränken ist zugleich das Verknüpfen des Ich und Nicht-Ich), oder Thesis, Antithesis, Synthesis; der Satz der Identität, des Unterschiedes, des Grundes; die Kategorien der Realität, Negation, Limitation.

A. Das Ich beschränkt sich, d. h. es setzt dem teilbaren Ich das teilbare Nicht-Ich entgegen. Ich und Nicht-Ich beziehen sich also notwendig aufeinander: die Kate-

[1] Vgl. meine akademischen Reden: I. Joh. Gottl. Fichte. Rede zur akademischen Fichte-Feier. S. 22.

gorie der Relation. Und zwar beziehen sie sich aufeinander so, daß sie sich gegenseitig bestimmen (das Tun des Einen ist das Leiden des Andern und umgekehrt): die Kategorie der Wechselbestimmung.

B. Das Ich setzt sich bestimmt durch das Nicht-Ich: also ist das Leiden des Ich die Folge, und die Tätigkeit des Nicht-Ich die Ursache: die Kategorie der Kausalität.

C. Aber das Ich setzt sich selbst bestimmt oder leidend, also ist sein Leiden eine Wirkung seiner eigenen Tätigkeit, d. h. es hebt selbst seine Tätigkeit zum Teil auf, schränkt dieselbe ein, modifiziert sich, ist also Substanz: die Kategorie der Substantialität.

6. So folgen die Kategorien aus der ursprünglichen Handlung des Selbstbewußtseins als ebenso notwendige Handlungen. Das Selbstbewußtsein ist selbst die erste, einfachste Kategorie. Aus dem Grundsatz folgen Gegensätze, die vereinigt werden müssen, weil sie nicht aufgehoben werden können. Das Ziel ist die vollkommene Vereinigung, die vollendete Auflösung aller Gegensätze. Die Methode schreitet fort durch Thesis, Antithesis, Synthesis; aus jeder Synthesis erheben sich neue Widersprüche, die eine neue Lösung fordern.[1]

Zusatz. Es ist klar, wie Fichte die Kategorien entdeckt und entwickelt. Das Selbstbewußtsein (Realität) fordert die Selbstunterscheidung oder Entgegensetzung (Negation), diese fordert die (teilweise) Vereinigung der Gegensätze (Limitation), diese fordert die (wechselseitige) Relation zwischen Ich und Nicht-Ich, diese die Kausalität des Nicht-Ich, diese die Substantialität des Ich usf. Die Kategorien sind also eine notwendige Reihe ursprünglicher Handlungen der Intelligenz, ohne welche das Selbstbewußtsein nicht sein kann. Die Aufhebung einer dieser Handlungen (Kategorien) hat die Aufhebung des Selbstbewußtseins, also die Aufhebung aller Kategorien zur notwendigen Folge. Sie gehören also notwendig zusammen, keine ist sich selbst genug, jede widerspricht sich ohne die andere, jede ist ein Problem, das zu seiner Auflösung eine neue Kategorie fordert. Die Methode der Logik besteht demnach darin, die Widersprüche im Selbst-

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Band VI (Fichtes Lehre), 3. Aufl., 3. Buch, Kap. 3 und 4.

bewußtsein zu entdecken und aufzulösen. Den entscheidenden Anstoß zu dieser Untersuchung gibt Fichte. Hier folgen ihm Hegel und Herbart. Sie stimmen darin überein, daß in den Grundbegriffen der Erkenntnis Widersprüche enthalten sind. Nach Herbart sind diese Widersprüche zu beseitigen durch eine Bearbeitung und Berichtigung der Begriffe (die Kunst der zufälligen Ansicht); nach Hegel sind sie zu lösen durch die dialektische Methode. Bei Herbart ist diese Begriffsuntersuchung Aufgabe der Metaphysik; bei Hegel Aufgabe der Logik, die zugleich Metaphysik ist. Die hegelsche Methode ist in direkter Abfolge die Fortbildung der fichteschen. Den Übergang von Fichte zu Hegel bildet Schelling.

§ 57.
Das Identitätsprinzip.

Das Ich ist bewußte Selbsttätigkeit. Hier ist Tun und Wissen eines. Das eigentliche Objekt der Wissenschaftslehre ist darum das Reich der bewußten Handlungen, die Welt der Freiheit, die sittliche Ordnung der Dinge. Wo bleibt unter diesem Gesichtspunkte die Natur als das Reich des bewußtlosen Geschehens?

1. Dieser Tatsache gegenüber erscheint das Prinzip der Wissenschaftslehre nicht ausreichend. Sie fordert die Natur als Objekt und Aufgabe des Ich, aber sie löst diese Aufgabe nicht. Sie ist ihrer ganzen Anlage nach Sitten- und Freiheitslehre, nicht Naturlehre.

2. Die gesamte Wirklichkeit ist Geist und Natur. Soll die Philosophie die Wirklichkeit begreifen, so muß ihr Prinzip fähig sein, beides zu erklären: sowohl die natürliche als die geistige Welt. Verglichen mit dem Wesen der Natur und des Geistes kann das Prinzip der Philosophie entweder eines von beiden sein oder beides.

A. Im ersten Fall ist die Philosophie monistisch. Ihr Prinzip ist entweder das Wesen der Natur oder das Wesen des Geistes, entweder die bewußtlos wirkende Substanz (Spinoza) oder das selbstbewußte Ich (Fichte).

B. Der zweite Fall hat ebenfalls eine doppelte Möglichkeit. Beides ist Prinzip: entweder beides getrennt oder beides in Einem. Jenes ist Dualismus, dieses ist Identität.

C. Von diesen vier denkbaren Standpunkten ist der Naturalismus nicht möglich, weil er den Geist nicht erklärt, vielmehr folgerichtig verneint; die fichtesche Wissenschaftslehre ist einseitig, weil sie die Natur nicht erklärt; der Dualismus ist in sich widersprechend, weil er den einmütigen Zusammenhang und damit die Möglichkeit der Erkenntnis selbst aufhebt. Also bleibt nur das Identitätsprinzip übrig. Was bedeutet Identität?

3. Die Wissenschaftslehre selbst fordert die Synthesis von Ich und Nicht-Ich, weil ohne dieselbe der Satz Ich = Ich d. h. die Identität des Selbstbewußtseins nicht möglich wäre. Sie fordert das Nicht-Ich im Ich. Unmöglich ist dann das Nicht-Ich etwas vom Ich Grundverschiedenes. Vielmehr muß es gedacht werden selbst als Ich, als ein Teil der Gesamtsphäre des Ich d. h. als ein Quantum des Ich, natürlich nicht als ein extensives Quantum, sondern als ein intensives, als ein Grad oder als eine Potenz desselben. Potenzen unterscheiden sich als höhere und niedere. Ist das Nicht-Ich eine Potenz des Ich, so ist es ein niederer Grad desselben. Sind aber Ich und Nicht-Ich Potenzen eines Vermögens, so liegen sie in einer Reihe und haben dieselbe Wurzel oder Basis, d. h. sie sind in der Wurzel identisch. Dieses Identitätsprinzip liegt in der Richtung der Wissenschaftslehre. Jetzt löst sich die Frage: was ist unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre die Natur?

§ 58.

Naturphilosophie. Schelling.

Die Natur ist unser Objekt, also ist sie im Ich. Sie ist das vom Ich unterschiedene Wesen, also ist sie Nicht-Ich. Sie ist das Nicht-Ich im Ich. Sie ist mithin das Nicht-Ich, welches Ich ist, oder das Ich, welches Nicht-Ich ist: sie ist eben dieser Widerspruch. Was zugleich ist und nicht ist, das wird. Dasjenige, das Ich und Nicht-Ich zugleich ist, ist das werdende Ich, die Genesis oder Produktion

des Ich. Eben dieses ist das Wesen der Natur, eben dieses der Naturbegriff, den die Wissenschaftslehre fordert. Diese Forderung erfüllt Schelling. Seine Naturphilosophie entwickelt diesen Begriff. Sie ist die nächste und direkte Folge der Wissenschaftslehre. Fichte setzt Ich = Alles. Schelling kehrt dieses identische Urteil um und sagt: also Alles = Ich.

1. Die schellingsche Naturphilosophie entspringt ihrer Grundrichtung nach unter dem kritischen Gesichtspunkt. Sie begreift die Natur (nicht abgesehen von, sondern) unter den Bedingungen der Erkenntnis. Ihre Frage heißt: wenn das Ich das absolute Erkenntnisprinzip ist, was ist dann die Natur? Wie muß die Natur begriffen werden, damit das Ich in dieser Bedeutung gelten kann? Wie muß sie begriffen werden, damit die Erkenntnis der Natur nicht bloß möglich ist, sondern notwendig aus dem Wesen der Natur selbst hervorgeht?

2. Sie muß begriffen werden als werdender Geist, als werdende Intelligenz. Daher fragt die Naturphilosophie nicht: was ist die Natur? sondern: wie kommt die Natur zur Intelligenz? Und die Geistesphilosophie (transzendentaler Idealismus): wie kommt die Intelligenz zur Natur? In diesen beiden Fragen und deren Auflösung besteht die Identitätsphilosophie. Die Natur kommt zur Intelligenz im Menschen (menschlicher Organismus); die Intelligenz kommt zur Natur im Genie und dem Genieprodukt (Kunstwerk).

So erscheint das gesamte Universum als eine Stufenreihe, deren höchstes Produkt die Kunst ist, die vollkommen offenbare Identität des Geistigen und Natürlichen (Idealen und Realen): als eine Stufenreihe, die in keinem ihrer Produkte das Geistige vom Natürlichen trennt, die in jedem ihrer Produkte den idealen und realen Faktor vereinigt, in jedem also die Identität in einer besondern Form verwirklicht. Diese besondern Formen oder Stufen können sich also nur quantitativ unterscheiden, je nach dem Maß, in welchem

der eine der beiden Faktoren den andern überwiegt. Die Natur als bewußtloſe Produktion bildet die reale Reihe, die Intelligenz die ideale Reihe. Dort überwiegt der reale, hier der ideale Faktor. Mithin kann die Wurzel oder das Prinzip der geſamten Stufenreihe nur diejenige Identität des Realen und Idealen ſein, in welcher keiner der beiden Faktoren überwiegt, alſo keine quantitative Differenz ſtattfindet, alſo beide entgegengeſetzte Faktoren in vollkommener Indifferenz ſind. In dieſe „abſolute Indifferenz" ſetzt die Naturphiloſophie das Weltprinzip der Identität.

3. In der Vorſtellung der Welt als eines lebendigen Kunſtwerks liegt die Verwandtſchaft zwiſchen Schelling und Plato. In der Vorſtellung der Natur als einer dynamiſchen Stufenfolge vergleicht ſich Schelling mit Leibniz und Ariſtoteles. In der Vorſtellung des Weltprinzips als der abſoluten Indifferenz und in dem Verſuch, daraus die Abfolge der Dinge mathematiſch zu deduzieren, vergleicht ſich Schelling mit Spinoza. Das Weſen der Natur iſt Widerſpruch in jedem ihrer Produkte. Der Widerſpruch iſt Einheit Entgegengeſetzter, coincidentia oppositorum. Hier iſt die Verwandtſchaft zwiſchen Schelling und Giordano Bruno.

4. Der Widerſpruch iſt das lebendige, agierende Prinzip der Natur. Der Widerſpruch beſteht in der Identität Entgegengeſetzter, in der Entgegenſetzung Identiſcher. Dieſe Wirkſamkeit erſcheint in der Natur als Polarität. Daher die Bedeutung der Polarität für die Naturphiloſophie, daher deren Aufmerkſamkeit auf die hervorſtechenden Polaritätserſcheinungen des Magnetismus und der Elektrizität; daher der Verſuch, die Polarität in allen Prozeſſen der Natur vom Mechanismus bis in die höchſten Erſcheinungen des Organismus zu verfolgen, mit einem Worte der Verſuch, die Polarität zum phyſikaliſchen Univerſalprinzip zu erheben. Dieſe ſchellingſche Polarität iſt nichts anderes als die Methode der fichteſchen Wiſſenſchaftslehre (Widerſpruch im Ich) ins Phyſikaliſche überſetzt.

5. Der Begriff der Identität fordert den Begriff der Welteinheit (die Welt als ein lebendiges Ganzes), diese fordert den Begriff der Natureinheit, diese kann unmöglich die Kluft zwischen der unorganischen und organischen Natur bestehen lassen, die Identität des Unorganischen und Organischen fordert die Geltung derselben Gesetze in beiden Reichen, also die physikalische Erklärung der Lebenserscheinungen, in dieser Forderung ist die Naturphilosophie früher gewesen als die Naturwissenschaft von jüngstem Datum; und sie steht der letzteren in ihrer Grundanschauung weit näher, als diese ahnt. So wird das naturphilosophische Identitätsprinzip für die Naturbetrachtung und Forschung ein außerordentlich fruchtbares Regulativ. Überall wird die Aufmerksamkeit geweckt für die Einheit der Naturerscheinungen, diese Einheit wird aufgesucht zunächst in dem Umfange der verwandten Erscheinungen sowohl der unorganischen als organischen Natur. So entdeckt sich im Elektromagnetismus die Einheit von Magnetismus und Elektrizität. So werden die lebendigen Formen und deren Organe zurückgeführt auf ihre Grundformen und einfachsten Gebilde und aus diesen abgeleitet in lebendig-natürlicher Weise durch Modifikation, Entwicklung, Metamorphose. Die Zerklüftung der lebendigen Naturformen in so viele Arten, als ob die Dinge mit dem Beil voneinander gehauen wären, verliert ihre Geltung. Die komparative Anatomie und Morphologie handeln im Geist der Naturphilosophie und bringen in die organischen Wissenschaften den lebendigen und einheitlichen Zusammenhang. (Die goethesche Naturbetrachtung, das Urphänomen. Der Darwinismus.)

6. Die Naturphilosophie lebt in dem Grundgedanken, daß ein Leben durch die ganze Natur, durch das gesamte Weltall geht: ein göttliches Leben. Sie macht Ernst mit der Vorstellung einer geisterfüllten, göttlich belebten Natur. Diese Vorstellungsweise muß in der Naturreligion und Mythologie eine tiefere Wahrheit entdecken und von hier aus neue Einsichten gewinnen in das geschichtliche Leben der alten Reli-

gionen und Völker. So wirkt die Naturphilosophie unmittelbar anregend und fruchtbar nicht bloß auf die physikalischen, auch auf die historischen Wissenschaften.

7. Das naturphilosophische Identitätsprinzip fordert ein bestimmtes Erkenntnisprinzip und damit entscheidet sich ihr erkenntnistheoretischer (logischer) Gesichtspunkt. Die wahre Erkenntnis ist diejenige, deren Objekt die Identität ist. Die Welt ist ein lebendiges Kunstwerk, sie will als solches verstanden sein. Die Identität ist die schaffende Vernunft als die lebendige Verkörperung des Idealen; in jeder Erscheinung offenbart sich das Weltprinzip, koinzidiert das Ideale und Reale. Diese Koinzidenz will erkannt sein: das Ideale will gedacht, das Reale sinnlich angeschaut werden. Die wahre Erkenntnis ist daher weder bloß denkend noch bloß sinnlich, weder verstandesmäßig noch erfahrungsmäßig. Die sinnliche Erkenntnis ist die gemeine Erfahrung, die denkende der gewöhnliche Rationalismus. Die wahre Erkenntnis ist die Identität von Denken und Anschauen: intuitiver Verstand oder intellektuelle Anschauung. Der Identität des Idealen und Realen entspricht die Identität des denkenden und anschauenden Vermögens. Die intellektuelle Anschauung ist nichts anderes als das subjektiv gewendete Identitätsprinzip.

Welches sind zu dieser intellektuellen Anschauung die Bedingungen? Sie lassen sich nicht logisch bestimmen, nicht kritisch erklären. Man muß dafür angelegt sein. Es verhält sich mit der Erkenntnis der Natur der Dinge, wie mit dem Verstehen eines Kunstwerks. Man versteht es in dem Grade, als man dem schaffenden Künstler kongenial ist. Das ästhetische Erkennen ist selbst genial. Ebenso das philosophische. Die intellektuelle Anschauung fordert die geniale Intelligenz.[1]

8. So bildet Schelling den entschiedensten Gegensatz zu Kant. Kant verwirft den Begriff des wissenschaftlichen Genies,

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie, Band VII (Schellings Lehre), 3. Aufl., 2. Buch, 2. und 3. Abschnitt.

Schelling fordert ihn; Kant unterscheidet Sinnlichkeit und Verstand auf das genaueste, er läßt nur den diskursiven Verstand gelten und erklärt in der menschlichen Natur den intuitiven Verstand für unmöglich. Eben diesen fordert Schelling als das einzig wahre Erkenntnisvermögen; er setzt der kantischen Trennung zwischen dem sinnlichen und denkenden Erkenntnisvermögen, zwischen Erscheinung und Ding an sich deren Identität entgegen.

Zusatz. Dieser Gegensatz kantischer und schellingscher Erkenntnisweise individualisiert sich in Schiller und Goethe und äußert sich exemplarisch in jener von Goethe erzählten Unterredung beider über die Pflanzenmetamorphose und das Urphänomen der Pflanze. „Das ist keine Erscheinung, sondern eine Idee", sagte Schiller, als ihm Goethe den Urtypus der Pflanze mit einigen Strichen anschaulich machen wollte. „Dann bin ich froh, daß ich meine Ideen sehen kann", erwiderte Goethe.

§ 59.
Übergang zu Hegel.

Die schellingsche Erkenntnistheorie widerspricht sich. Sie erklärt: alle wahre Erkenntnis ist intellektuelle Anschauung. Dieser Satz ist doch auch Erkenntnis. Ist er auch eine intellektuelle Anschauung? Er ist es so wenig, als die Erkenntnistheorie des Empirismus empirisch, die des Skeptizismus skeptisch, die des Materialismus materiell ist.

Die intellektuelle Anschauung ist nicht kritisch gerechtfertigt, nicht logisch begründet. Sie ist Produkt der Identität, d. h. Produkt der schaffenden Natur, der Genius im erkennenden Subjekt: das Genie. Sie hat also ihren letzten Grund in dem Identitätsprinzip selbst.

Aber was ist diese Identität? Es wird gesagt: die totale Indifferenz des Realen und Idealen, das absolute Subjekt-Objekt, die Einheit von Natur und Geist, das Eine in Allem, das Grundwesen und der Grundbegriff der Welt, mit einem Wort die Vernunft als worin Natur und Geist identisch sind. Und die Vernunft? Diese Frage fordert zu ihrer Auflösung eine Wissenschaft, welche die Vernunft voll-

kommen erklärt, und dadurch die Identitätslehre logisch begründet. Ich sage logisch, denn die Vernunft läßt sich nicht anschauen, sondern nur denken. Eben diese Begründung fehlt der Identitätslehre. Ihr fehlt die wissenschaftlich entwickelte Definition der Vernunft, die Grundwissenschaft zur Natur- und Geistesphilosophie.

Diese Aufgabe setzt sich Hegel. In der Bejahung der Identität stimmt er mit Schelling überein, in der rationalen Ausführung dieses Prinzips unterscheidet er sich von dem letzteren und bildet eine neue und höhere Entwicklungsstufe der Identitätsphilosophie.

Bei Schelling ist die Identität ein geniales, bei Hegel ein rationales Prinzip. Um Hegel zu widerlegen, mußte Schelling den Beweis suchen, daß die Identität ein rationales oder logisches Prinzip nicht sei. Er hatte vor Hegel die Genialität seines Prinzips behauptet; gegen Hegel verteidigt er die Irrationalität desselben. Dieser Standpunkt charakterisiert den späteren Schelling. Irrational ist das Nichtnotwendige, das Willkürliche oder Zufällige, „das auch anders sein Könnende". Rational ist das Notwendige, „das nicht nichtsein Könnende". Die Bedingungen, ohne welche etwas nicht sein kann, sind notwendig, aber auch nur negativ. Die Bedingungen, durch welche etwas ist, sind positiv, und diese sind schöpferische Tat der Freiheit, Machtäußerung des göttlichen Willens. Alle rationale Philosophie begreift nur das notwendige Sein, erreicht nur die negativen Bedingungen; aller Rationalismus ist daher negative Philosophie. Das Positive gründet sich auf die Tat der Offenbarung. Auf diesen scheinbar neuen Standpunkt Schellings stützt sich Stahl in seiner Rechtslehre.

§ 60.

Die hegelsche Logik.

Es gibt keine Erkenntnis ohne Kategorien. Die Kategorien sind nur denkbar als Stammbegriffe (ursprüngliche)

des Verstandes (Kant). Sie sind nicht angeborene Ideen, sondern notwendige Handlungen der Intelligenz. Diese Handlungen fordern das Prinzip des Selbstbewußtseins. Das Selbstbewußtsein ist entweder unmöglich, oder es ist absolut (Fichte). Das absolute Selbstbewußtsein fordert die Identität von Ich und Nicht-Ich, von Geist und Natur (Schelling). Diese Identität (Vernunft) soll erkannt werden. Sie kann nur durch sich selbst erkannt werden, denn es gibt nichts, das außer ihr wäre. Also muß sie selbst im Prinzip als absolute Intelligenz, als ein sich selbst objektives (offenbares), d. h. als selbstbewußtes Wesen oder Geist gefaßt werden (Hegel). In dieser Fassung des Prinzips als selbstbewußter Identität vereinigt Hegel den schellingschen Grundgedanken (Identität) mit dem fichteschen (Selbstbewußtsein), und er begriff die Aufgabe dieser Vereinigung, als er sich die Differenz jener beiden Standpunkte klar machte. (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie 1801.)

1. Seit der kantischen Vernunftkritik ist die Vernunfterkenntnis Problem. Wenn es eine Wissenschaft gibt, deren Objekt die reine Vernunft ist, so wird diese Wissenschaft offenbar die Grundlage aller übrigen sein (Fundamentalphilosophie).

A. Die Vernunft ist das wahrhaft Seiende, das absolut Reale. Ihre Erkenntnis ist darum Wissenschaft des Seienden, Ontologie.

B. Das Sein der Vernunft ist ihre Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist das denkende Erzeugen der notwendigen Begriffe (Grundbegriffe, Kategorien). Die Erkenntnis der Vernunft ist darum notwendig Denklehre und Kategorienlehre, d. h. Logik.

C. Die Vernunft liegt allen Erscheinungen zugrunde. Ihre Begriffe sind Prinzipien, Bedingungen alles (denkbaren) Daseins. Die Erkenntnis der Vernunft ist darum notwendig Wissenschaft der Prinzipien d. h. Metaphysik.

Die Aufgabe, welche sich Hegel setzt, fordert also zu ihrer Lösung eine Fundamentalwissenschaft, welche Logik und Meta-

physik in Einem ist: die Wissenschaft vom notwendigen Denken, das in der menschlichen Vernunft dasselbe ist als in der Weltvernunft.

2. Die Vernunft ist eine. Die göttliche ist von der logischen nicht unterschieden. Sie ist das Prius der Welt, sie ist die Welt als Gedanke, als Logos. So erhält die hegelsche Logik eine theosophische Bedeutung. Ihr Objekt ist das göttliche Denken, der Logos oder wie sich Hegel theosophisch und mißverständlich ausdrückt: „Gott vor Schöpfung der Welt". Daher der Vorwurf, daß er die Logik in Theologie verwandle, wie die Neuplatoniker. Und ebenso der entgegengesetzte Vorwurf, daß er die Theologie in Logik verwandle und dadurch die göttliche Willkür und Offenbarung aufhebe, was man den logischen Atheismus oder Panlogismus Hegels genannt hat.

3. Die Vernunft an sich ist das Prius aller Erscheinungen. Aber die Erscheinungen sind für das menschliche Bewußtsein das Prius. Das menschliche Bewußtsein erhebt sich stufenweise von den Erscheinungen zu dem Begreifen der Vernunft. So ist die Logik an sich die erste, in der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins die höchste und letzte Wissenschaft. Ihr geht darum begründend voraus eine Wissenschaft von der Entwicklung des menschlichen Bewußtseins, von den Stufen, auf welchen das menschliche Wissen erscheint, eine Wissenschaftslehre von den Erscheinungen (Phänomena) des Wissens: „Phänomenologie des Geistes", die als Entwicklungsgeschichte des menschlichen Bewußtseins eine Philosophie der Menschheit (der Geschichte) oder die Geistesphilosophie in den Grundzügen enthalten wird.

So teilt sich die hegelsche Philosophie in diese drei Fragen:

1. Wie entwickelt sich das menschliche Bewußtsein bis zur Vernunftwissenschaft? 2. Worin besteht die Vernunftwissenschaft? 3. Wie entwickelt sich die Vernunft als Natur und als Geist? Auf die erste Frage will die Phänomenologie,

auf die zweite die Logik, auf die dritte die Natur- und Geistesphilosophie die wissenschaftlich entwickelte Antwort geben.[1]

Zusatz. So bildet die Logik in der hegelschen Philosophie recht eigentlich die Mitte des Ganzen. Sie wird propädeutisch begründet durch die Phänomenologie, während sie selbst systematisch die Natur- und Geistesphilosophie begründet.

§ 61.

Widerstreitende Standpunkte.

Wir nehmen Einsicht von den hauptsächlichsten Streitfragen, welche der hegelsche Standpunkt erweckt und gegen sich hervorgerufen hat, und die gegenwärtig unsere Wissenschaft umgeben. Sie gelten nicht bloß gegen Hegel. Vielmehr erstreckt sich ihre Tragweite ebensoweit, als die folgerichtige Entwicklung, die in Hegel einen entscheidenden Abschluß gefunden. Es ist gezeigt worden, wie die kantische Vernunftkritik sich in einer Richtung durch die Standpunkte der Wissenschaftslehre und Identitätsphilosophie zu der hegelschen Vernunftwissenschaft entwickelt, die Logik und Metaphysik in Einem sein will.

Diese Identität von Logik und Metaphysik charakterisiert die Lösung des Problems. Beide Wissenschaften sind nur dann durchgängig identisch, wenn sie genau dieselbe Aufgabe d. h. dieselben Erkenntnisobjekte haben, d. h. wenn das Denken (Objekt der Logik) vollkommen eines ist mit dem wahrhaft Seienden (Objekt der Metaphysik).

Gegen diese Identität sind die Angriffe gerichtet, die das Prinzip bekämpfen; alle andern Angriffe sind sekundär. Und es ist selbstverständlich, daß diese prinzipiellen Gegner in Konflikt treten mit der gesamten Entwicklungsreihe, die von Kant durch Fichte und Schelling zu Hegel geführt hat; daß sie sich also im Prinzip dem kantischen Standpunkt selbst oder der Auffassung desselben, die mit Reinhold und Fichte beginnt, widersetzen.

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VIII (Hegels Lehre), 2. Buch, Kap. 1, 5, 13.

Diese Opposition hat zwei Fälle. Entweder sie geht gegen das Identitätsprinzip als solches oder gegen die bestimmte Fassung, in welcher sich dieses Prinzip bei Hegel findet. Im ersten Fall erklärt der entgegengesetzte Standpunkt: Denken und Sein sind überhaupt nicht identisch. Im zweiten: Denken und Sein sind nicht so identisch, wie die hegelsche Philosophie lehrt.

§ 62.

Standpunkt der Nicht-Identität. Herbart.

Denken und Sein sind überhaupt nicht identisch; ebensowenig Logik und Metaphysik. Logik ist Denklehre. Denken ist Begriffsanalysis: verdeutlichen der Begriffe, urteilen, schließen. Das Denkgesetz ist A = A: die widerspruchslose Identität. Jeder Begriff, der Widersprüche in sich enthält, streitet mit der Logik, ist als solcher nicht logisch, kann als solcher nicht gedacht werden.

1. Metaphysik ist die Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Das wahrhaft Seiende muß gedacht werden, unabhängig von unserem Denken und Vorstellen, als das Reale an und für sich, also als selbständiges Sein, als unabhängige oder absolute Position, in der also keine Relation, keine Beziehung auf anderes, keine Abhängigkeit, keine Vielheit usf. stattfindet, d. h. als ein Reales von absolut einfacher Qualität. Das Reale so zu denken ist die Aufgabe der Metaphysik. Diese Aufgabe ist weder leicht noch einfach.

2. Denn so, wie das Reale allein sein kann, ist uns dasselbe keineswegs gegeben. Es ist uns gegeben als Erfahrungsobjekt, als Erscheinung, als äußere und innere. Aber Erscheinungen sind durchgängig relativ, sie sind also nicht das wahrhaft Seiende, nicht real, vielmehr widersprechen sie dem Wesen des Realen. Die Erfahrung widerstreitet der Logik: die Logik fordert widerspruchslose Begriffe; die Erfahrungsbegriffe (Begriffe der Erscheinungen) sind widerspruchsvoll. Nur die widerspruchslosen Begriffe sind denkbar; die Erfahrungsbegriffe sind also nicht denkbar. Hier ist der Punkt,

wo Herbart mit den Eleaten übereinkommt. (Vgl. § 14, Zus. 2.)

Die Aufgabe, den Widerstreit zwischen Logik und Erfahrung zu lösen, d. h. die Erfahrungsbegriffe denkbar zu machen, das natürliche Denken zu berichtigen und dadurch die Erkenntnis der Dinge zu ermöglichen, diese Aufgabe löst die Metaphysik. Sie bearbeitet die Begriffe, sie berichtigt das Denken, das von Natur im Argen liegt; sie schafft die Widersprüche fort, die uns die Einsicht in das Wesen der Dinge versperren und unsere Erkenntnisbegriffe unbrauchbar machen.

3. Die Erfahrungsobjekte sind die sinnlichen, veränderlichen Dinge; der Erfahrungsbegriff ist das Ding als Substrat der Eigenschaften und der Veränderungen. Die Veränderung ist äußere und innere. Das Substrat der äußeren Veränderung ist die Materie, das der innern das Ich.

Das sind die Grundbegriffe der Erfahrung: das Ding mit seinen Eigenschaften, die Veränderung, die Materie, das Ich. Alle diese Begriffe sind zunächst undenkbar, denn sie widersprechen sich.

A. Das Ding als Inhaber vieler Eigenschaften ist zugleich Eines und Vieles: das Problem der Inhärenz.

B. Die Veränderung hat entweder keine Ursache oder sie hat eine; diese Ursache ist entweder eine äußere oder innere: das Problem der Kausalität. Also hat die Veränderung drei Fälle. Im ersten Fall ist sie absolutes Werden, im zweiten mechanische Kausalität, im dritten Freiheit. Jeder dieser Begriffe enthält Widersprüche in sich und ist daher als solcher unmöglich: das Trilemma der Veränderung.

C. Das Substrat aller äußern Veränderung ist die Materie. Aber die Materie widerspricht sich. Sie ist ein räumliches Quantum, als solches eine bestimmte Menge von Teilen, deren jeder wieder teilbar ist: also eine Größe, die in Rücksicht ihrer Teile zugleich begrenzt und unbegrenzt ist.

D. Das Subſtrat der innern Veränderung iſt das Ich. Das Ich widerſpricht ſich. Es will ſein Identität von Subjekt und Objekt, d. h. es ſtellt ſich ſelbſt vor. Was wird hier vorgeſtellt? Das Ich. Was iſt das Ich? Sich vorſtellen. Alſo es ſtellt vor das ſich Vorſtellen. Das Vorgeſtellte iſt immer wieder = ſich vorſtellen. So iſt das Ich ein Vorſtellen ohne Vorgeſtelltes.

4. Die Metaphyſik hat demnach die Aufgabe, die Begriffe des Dinges und der Veränderung, der Materie und des Ich durch Bearbeitung denkbar und mit dem Begriff des Seienden übereinſtimmend zu machen, d. h. ihre Widerſprüche zu beſeitigen. Die erſte Aufgabe löſt die Ontologie, die zweite die Synechologie, die dritte die Eidolologie. Das Ding mit ſeinen Eigenſchaften iſt Eines, das Vieles zugleich iſt; die Veränderung iſt Eines, das Vieles nacheinander iſt: alſo iſt in beiden das Grundproblem *Eines, das Vieles iſt* (Problem der Inhärenz).

Erſt wenn die Widerſprüche aus dem Begriff der Materie entfernt ſind, iſt die *Naturphiloſophie* möglich. Erſt wenn die Widerſprüche weggeräumt ſind, die das Ich undenkbar machen, iſt die *Pſychologie* möglich. Die Metaphyſik begründet durch die Synechologie die Naturphiloſophie, durch die Eidolologie die Pſychologie. Die Beſeitigung der Widerſprüche geſchieht durch Umbildung. Da Widerſprechendes nicht identiſch ſein kann, ſo muß es aufeinander bezogen werden: daher die *Methode der Beziehungen*.

5. Dieſer Standpunkt der Nicht-Identität ſetzt das Sein unabhängig vom Denken als das abſolute Reale; dem widerſpruchsloſen Sein ſetzt er entgegen die widerſpruchsvollen Begriffe der Erſcheinungen (Erfahrungsbegriffe) und findet die Aufgabe der Metaphyſik darin, die Erfahrungsbegriffe zu berichtigen d. h. zu bearbeiten, bis ſie mit dem Begriff des Realen übereinſtimmen. Der logiſch korrekte Begriff des Realen, das widerſpruchsloſe Sein bildet die Richtſchnur der geſamten Unterſuchung. Iſt dieſer Begriff in der Tat wider-

spruchslos? Offenbar ist dieses die Hauptfrage für den Standpunkt der Nicht-Identität. Das Sein wird gedacht als unabhängig von unserem Denken. Das heißt soviel als: es wird gedacht als nicht gedacht. Es wird gedacht unter der Bedingung, daß das Denken selbst davon abgezogen wird. Ist diese Bedingung möglich? Ist das vom Denken absolut unabhängige Sein denkbar? Ist es nicht denkbar, so ist auch die Nicht-Identität von Denken und Sein nicht möglich. Wir müssen jene Kardinalfrage verneinen: ein vom Denken völlig unabhängiges und beziehungsloses Sein ist undenkbar, die Nicht-Identität in diesem Sinne unmöglich.

Ist aber Denken und Sein identisch, so steht die Frage offen: worin besteht diese Identität? Hier bildet den äußersten Gegensatz zu Herbart und Hegel der Standpunkt Schopenhauers.

Zusatz. Metaphysik und Logik haben bei Herbart ganz verschiedene Aufgaben. Die Aufgabe der ersten ist die Berichtigung der Begriffe, die der zweiten ist die Verdeutlichung der Begriffe; daher die Logik lediglich formal: die Lehre von den Begriffen, Urteilen, Schlüssen. Das Urteil ist entweder Bejahung oder Verneinung; daher ist es allein die Qualität, worin das Wesen des Urteils besteht. Neben der Qualität hat die Quantität keine logische Geltung. Es gibt Urteile, die entweder die Quantität gar nicht beachten, wie die mathematischen Urteile, oder sie gar nicht haben, wie die ästhetischen. Der Unterschied des kategorischen, hypothetischen, disjunktiven Urteils ist nur sprachlich. Der Schluß geschieht entweder durch Subsumtion (die beiden ersten Figuren) oder durch Substitution (die dritte Figur).

§ 63.

Der Wille als Identitätsprinzip. Die Welt als Wille und Vorstellung.

Schopenhauer.[1]

Die Logik ist Denklehre, die Metaphysik Seinslehre. Logik und Metaphysik könnten nur dann identisch sein, wenn das

[1] Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1813, 2. Aufl. 1847). Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Erstes Buch. Damit zu vgl. Bd. II. Ergänzungen zum ersten Buch; Zweite Hälfte (Kap. 6—12, insbes. Kap. 6, 7, 9, 10). Kritik der kantischen Philosophie (Anhang zum

Denken das wahrhaft Wirkliche, das Realprinzip der Erscheinungen wäre. Aber es ist die verkehrteste Formel der Identität, welche das Denken dem Sein oder dem Realen gleichsetzt. Diese Verkehrtheit beginnt mit Fichte und vollendet sich in Hegel. In der kantischen Vernunftkritik ist das echte Identitätsprinzip angelegt und enthalten; in Fichte kommt das unechte zur Geltung. So beginnt mit Fichte jene verkehrte Auffassung und Fortbildung der kantischen Lehre, der Schopenhauer die richtige entgegensetzen will. Seine Philosophie will nichts anderes sein als die wohlverstandene, die folgerichtig entwickelte Lehre Kants.

1. Das wahrhaft Seiende ist als Realprinzip aller Erscheinungen ursprünglich und unbedingt. Das Denken ist bedingt, abgeleitet, durch eine Reihe von Zwischengliedern vermittelt. Das Reale ist Prinzip, das Denken ist sekundäre Folge. Darum ist die Formel „Denken = Sein" gründlich verkehrt. Sie setzt das Primäre dem Sekundären, das Ursprüngliche dem Abgeleiteten gleich und verwirrt demnach völlig das wahre Verhältnis. Das echte Identitätsprinzip wird also dasjenige sein, welches zwischen Sein und Denken nicht eine einfache Gleichung behauptet, sondern das Sein (Reale) als Grund und das Denken als (vermittelte) Folge und Funktion setzt. Was ist das Reale? Der hervorbringende Wesensgrund der Erscheinungen. Was aber ist überhaupt Grund? Diese Frage ist die erste, die kritisch untersucht und beantwortet sein will.

2. Es muß genau unterschieden werden zwischen Ideal- und Realgrund. Jener ist der Erkenntnisgrund (principium cognoscendi), dieser ist sachlicher Grund, d. h. Grund, warum etwas ist oder geschieht (pr. essendi vel fiendi). Der Erkenntnisgrund ist logisch, der Realgrund metaphysisch. Der logische Grund erklärt: jeder Satz muß seine Ursache haben;

I. Band). Parerga und Paralipomena (1851), Bd. II, Kap. 2, 3. Grundprobleme der Ethik (1841). — Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie, Bd. X (Schopenhauers Lehre), 3. Aufl., 2. Buch, Kap. 1, 4–6, 8–10, 19.

der Realgrund erklärt: jedes Ding muß seine Ursache haben. Jener ist Grund der Urteile, dieser ist Grund des Seins oder Geschehens.

3. Jedes wahre Urteil ist ein begründetes. Der Erkenntnisgrund liegt entweder in der Anschauung oder in dem Verhältnis der Begriffe, welche das Urteil verknüpft, oder in einem anderen Urteil. Ist das Urteil auf Anschauung (Erfahrung) gegründet, so sind zwei Fälle möglich: entweder liegt der Grund in der empirischen Anschauung d. h. in dem gegebenen Material der Erscheinung, oder er liegt in den Bedingungen, die aller Anschauung zugrunde liegen, in den Prinzipien, welche die Anschauung machen. Im ersten Fall ist der Erkenntnisgrund material oder empirisch, im zweiten transzendental oder a priori. Das durch empirische Anschauung begründete Urteil ist eine empirische Wahrheit; das aus den Bedingungen aller Anschauung (Raum, Zeit, Kausalität) begründete eine transzendentale.

Gründet sich das Urteil auf das Verhältnis der Begriffe oder auf ein anderes Urteil, so ist der Erkenntnisgrund logisch und das Urteil selbst eine logische (metalogische) Wahrheit. Hier findet die Logik bei Schopenhauer ihre Stelle.

4. Der logische Erkenntnisgrund liegt demnach in der Vergleichung der Begriffe, in der Vergleichung der Urteile. Die einzig möglichen Fälle dieser Vergleichung sind die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes. Diese Denkgesetze lassen sich leicht auf zwei zurückführen. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten sagt: jede Vorstellung ist entweder A oder Nicht-A, also keine Vorstellung ist zugleich A und Nicht-A (Satz des Widerspruchs) oder, was dasselbe heißt, das Prädikat einer Vorstellung ist niemals sich selbst entgegengesetzt, sondern stets mit sich einstimmig (Satz der Identität). Also die beiden Denkgesetze sind der Satz des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes.

Jedes Urteil ist ein ausgesprochenes Begriffsverhältnis.

Begriffe sind mittelbare Vorstellungen im Unterschiede von den unmittelbaren, welche Anschauungen sind. Was durch Begriffe vorgestellt wird, sind Klassen von Vorstellungen, nicht einzelne Objekte, sondern allgemeine. Begriffe sind verallgemeinerte Anschauungen, also von den anschaulichen Vorstellungen abstrahiert und abgeleitet. Also kein Begriff ursprünglich; um so weniger, je allgemeiner er ist. Alle Begriffe sind sekundäre Vorstellungen, die Anschauungen sind in Rücksicht auf die Begriffe primär. Je allgemeiner die Begriffe sind, um so sekundärer. Sie können nur mitteilbar und verständlich gemacht werden durch die Sprache. Dieses Vermögen, Begriffe zu bilden, durch die Sprache mitzuteilen und zu vernehmen, ist die Vernunft; sie ist das Vermögen der Begriffsbildung im Unterschiede von dem Vermögen der Anschauung, welches der Verstand (Intellekt) ist. Der Verstand ist intuitiv, die Vernunft diskursiv (λόγος, ratio); die Objekte des ersten sind konkret, anschaulich, real, individuell; die der zweiten abstrakt und allgemein. Die anschaulichen Vorstellungen verhalten sich zu den abstrakten, wie das Urbild zu dem (immer mehr verblassenden) Abbild, wie das Original zur Kopie, wie das Bild zum Reflex. Die Begriffsbildung ist nur möglich durch Reflexion auf die Anschauung. Die Vernunft ist das Vermögen dieser Reflexion. So ist die Vernunft an sich stofflos und leer, sie ist bedingt durch die Anschauung des Intellekts (intellektuelle Anschauung), durch Reflexion, auf welche allein sie ihren Stoff bezieht. Sie kann aus sich nichts hervorbringen; sie kann die empfangenen Vorstellungen nur verallgemeinern und die verallgemeinerten, indem sie dieselben vergleicht, zu Urteilen und Schlüssen verknüpfen. Darum ist es grundfalsch, von der Vernunft zu reden als etwas Ursprünglichem, Absolutem usf. Sie ist nicht absolut, nicht ursprünglich, nicht produktiv, nicht intuitiv; sie ist von alledem das Gegenteil. Sie ist lediglich formal. Die Logik ist nichts anderes als die Wissenschaft dieser Vernunfttätigkeit d. h. formale Denklehre.

Kant hat den folgenschweren, verwirrenden Irrtum veranlaßt durch seine Kritik der praktischen Vernunft, die er zum Vermögen des Unbedingten d. h. zu etwas Absolutem stempelte. Er machte aus der Vernunft zuerst ein praktisches Orakel; dann kam Jacobi, der sie zum theoretischen Orakel machte. Hinc miseriae illae!

5. Das Vermögen der Vernunft d. h. der Reflexion oder Begriffsbildung unterscheidet das menschliche Erkenntnisvermögen vom tierischen, und zwar liegt in diesem Punkt der alleinige und wirkliche Unterschied beider. Die Reflexion verallgemeinert die Anschauungen, bildet die abstrakten Begriffe, fixiert dadurch die Vorstellungen, die jetzt gegenwärtig bleiben oder wieder gegenwärtig gemacht werden können ohne den sinnlichen Eindruck. Dadurch werden sie unabhängig von der Anschauung, von welcher der tierische Verstand nie unabhängig ist. Jetzt erst eröffnet sich die Perspektive in Vergangenheit und Zukunft, es wird möglich über das Gegenwärtige hinaus zurück- und vorwärtszublicken, auf das Vorhergehende und Künftige zu schließen. Damit entsteht das prometheische und epimetheische Vermögen der menschlichen Vernunft, die Voraussicht, Überlegung, Besonnenheit, das planmäßige, wohlberechnete, kluge, erfindungsreiche Handeln, die eigentlich praktische Vernunft, die ihre Motive erwägt, nach Regeln handelt, die nicht möglich sind ohne abstrakte Begriffe, welche letztere selbst der Sprache bedürfen, um mitteilbar und verständlich zu sein.

Diese abstrakten Begriffe bilden ein Stufenreich, das von den anschaulichen Vorstellungen, als seiner breitesten Grundlage, sich zu den obersten Gattungen als seiner Spitze erhebt. Je näher den Anschauungen, um so reicher und realer sind die Begriffe, je weiter entfernt, um so ärmer und abstrakter. Je mehr ihre reale Geltung abnimmt, um so berechtigter ist in Rücksicht auf den Wert der Begriffe das Urteil des scholastischen Nominalismus. An den beiden Grenzen dieser logischen Stufenleiter („Begriffshierarchie") gelten an der

untersten der scholastische Realismus, an der obersten der Nominalismus.

6. Die begriffbildende Vernunft ist auch begriffvergleichend. Die Begriffe verhalten sich als übergeordnete und untergeordnete oder als nebengeordnete. Die letzteren sind entweder einander gleich (Wechselbegriffe) oder schließen sich aus. Ihre Verknüpfung ist entweder das identische oder negative Urteil (Identität und Widerspruch). Die Unterordnung eines Begriffs unter einen andern (wenn sie überhaupt auf positive Weise stattfindet) ist entweder total oder teilweise; die totale Unterordnung mehrerer Begriffe unter einen andern ist eine solche, die entweder die ganze Sphäre des übergeordneten Begriffs ausfüllt oder nur einen Teil derselben. In allen Fällen ist die Grundform des Urteils die Vergleichung der Begriffssphären, deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, deren größerer oder geringerer Umfang. Darauf gründet sich das Begriffsverhältnis, dessen Ausdruck das kategorische Urteil, entweder als Verbindung oder als Trennung der Begriffe (Bejahung oder Verneinung). Die weitere Unterscheidung in allgemeine und partikulare Urteile ist strenggenommen nicht mehr logisch, da es nur eines Wortes (d. h. einer anderen sprachlichen Form) bedarf, um in jedem gegebenen Fall aus dem Subjekt „Einige" das Subjekt „Alle" zu machen. Es gibt keine andere Urteilsform als die kategorische, die entweder bejahend oder verneinend ist nach dem Gesetz der Identität und des Widerspruchs.

Die übrigen Relationsurteile sind nicht Begriffsverhältnisse, sondern Urteilsverhältnisse. Urteile verhalten sich entweder als abhängig das eine vom andern, oder als miteinander unvereinbar. Im ersten Fall ist die Geltung des einen durch die des andern bedingt, im zweiten ist die Geltung des einen durch die des anderen aufgehoben und umgekehrt. Die Verbindung zweier Urteile, deren erstes die Geltung des anderen bedingt, hat ihren Ausdruck in dem hypothetischen Urteil,

die Verbindung zweier unvereinbarer Urteile hat den ihrigen im disjunktiven. Das hypothetische Urteil geschieht nach dem Gesetz des zureichenden Erkenntnisgrundes, das disjunktive nach dem des ausgeschlossenen Dritten.

Die sogenannten modalen Urteile entspringen aus der Vergleichung (nicht der Begriffe, auch nicht der Urteile, sondern) des Urteils mit den Bedingungen der Erkenntnis. Daß etwas notwendig sei, läßt sich nur urteilen in Rücksicht auf den gegebenen Grund, aus dem es folgt. Das kontradiktorische Gegenteil des Notwendigen ist das Zufällige. Etwas ist zufällig in Rücksicht auf alles, wodurch es nicht begründet ist. Daß etwas wirklich sei, läßt sich nur urteilen in Rücksicht auf die Anschauung, in der es stattfindet. Abgesehen überhaupt von den anschaulichen und durchgängig bestimmten Bedingungen der Wirklichkeit und verglichen bloß mit den logischen Bedingungen des abstrakten Denkens, gibt es nur noch Möglichkeit (deren Gegenteil die Unmöglichkeit).

Endlich wenn in zwei verschiedenen Urteilen ein drittes enthalten ist, so erzeugt die Vergleichung derselben den Syllogismus, in dessen Schlußsatz die Erkenntnis gleichsam frei wird, die in den Prämissen latent war.

7. Diese logischen Operationen sämtlich bewegen sich innerhalb der abstrakten Begriffswelt, welche selbst nichts anderes ist als ein Kompendium gleichsam der Sinnenwelt. Der Kern des abstrakten Begriffs ist die anschauliche Vorstellung. Die allgemeinsten Begriffe (Kategorien) sind ohne allen Kern, die bloßen Hülsen der Anschauung.

Die Sinnenwelt selbst ist nicht das Erste. Sie ist die Welt, die wir empfinden und vorstellen. Sie ist in ihrer objektiven, sinnlichen, anschaulichen Beschaffenheit durchaus subjektiv bedingt; sie ist unsere empirische Anschauung. Nach Abzug unserer Empfindung und Anschauung ist die Sinnenwelt gleich nichts, sie ist kein Ding an sich, sondern lediglich Erscheinung. Hier gilt im strengsten Verstande der kantische

Idealismus, wie ihn die erste Ausgabe der Vernunftkritik bestimmt hat.

Die Erscheinungswelt hat zu ihrem Stoff die sinnliche Empfindung. Diese, für sich genommen, ist ein Vorgang in unserem Organismus, eine leibliche Affektion, kein Objekt, keine Erscheinung. Die Empfindung wird zum Sinnenobjekt nur durch die Anschauung. Die Empfindung anschauen (objektiv machen) heißt sie als Wirkung auffassen, d. h. sie unmittelbar auf eine wirkende Ursache beziehen. Also ist die Anschauung selbst nur möglich durch Kausalität. Dieses anschauende Vermögen ist der Intellekt, dessen Funktion die Kausalität. Die Ursache muß vorgestellt werden als von der Wirkung verschieden, d. h. als Objekt außer uns d. h. räumlich. Sie kann nur vorgestellt werden als wirksam d. h. als Prozeß, als Veränderung, die als sukzessives Geschehen selbst nur möglich ist in der Zeit. Jede Ursache ist Veränderung, darum selbst wieder Wirkung, die eine Veränderung als ihre Ursache voraussetzt. So öffnet sich in dem Intellekt die Aussicht auf den anfangs- und endlosen Kausalnexus der Erscheinungen, worin jedes Glied eine Wirkung d. h. eine Veränderung ist, bedingt durch eine Ursache, die selbst wieder als Wirkung erscheint.

Ohne Kausalität können wir nichts als Wirkung und nichts als Ursache vorstellen, ohne Raum keine Ursache außer uns, ohne Zeit keine Veränderung. Also ohne Zeit, Raum, Kausalität keine Anschauung, keine angeschaute Empfindung, keine Erscheinung, keine Sinnenwelt. Zeit, Raum, Kausalität sind demnach Bedingungen, die der Erscheinung vorhergehen, also Formen a priori in Rücksicht aller Erfahrung; sie sind anschauende Erkenntnisformen: der Intellekt deshalb durchaus intuitiv. Darum sind die anschaulichen Vorstellungen, was die Begriffe nicht sind: Einzelobjekte. Das angeschaute Objekt ist dieses im Unterschied von allen anderen; es ist dieses, weil es räumlich und zeitlich bestimmt ist, es erscheint in diesem Raum und in dieser Zeit: dadurch

ist es von allen übrigen Erscheinungen schlechterdings unterschieden. Die Trennung und Vereinzelung der Dinge ist nur möglich durch Raum und Zeit; daher sind diese Anschauungen das wirkliche principium individuationis.

8. So ist die objektive (sinnliche) Welt durchgängig ein Produkt unseres Intellekts, sie ist durchgängig unsere Vorstellung. Ihr Stoff ist unsere Empfindung. Ihre Form sind Raum, Zeit, Kausalität: das sind unsere Anschauungen, die Funktionen des Intellekts. Die Grundform ist die Kausalität. Alle Raumverhältnisse sind Kausalität der Lage, alle Zeitverhältnisse Kausalität der Folge, die Substanz oder Materie (denn es gibt keine andere Substanz als die Materie) Kausalität der Veränderungen. Also Raum, Zeit, Substanz (Materie) = Kausalität. So gibt es in der Sinnenwelt kein Ding an sich: nichts, das real (unabhängig von unserer Vorstellung) wäre. Daher „die Welt als Vorstellung".

9. Die metaphysische Frage heißt: was ist der Realgrund der Dinge? Was ist das Ding an sich, das Reale als solches, das wahrhaft Ursprüngliche? Innerhalb der Erscheinungswelt ist es nirgends. Das Reale darf nicht gesucht werden in dem, was durch den Intellekt bedingt ist, also muß es gesucht werden in dem, wodurch der Intellekt selbst bedingt ist. Der Intellekt macht die Erscheinungswelt. Was macht den Intellekt?

Der Intellekt ist in uns. Das metaphysische Problem kann daher nur gelöst werden durch eine in den Kern unseres Wesens dringende Selbsterkenntnis. Was in uns das wahrhaft Ursprüngliche und Reale ist, wird in allen Erscheinungen den Kern, also überhaupt das Realprinzip der Welt bilden, das als solches nicht selbst Erscheinung, nicht anschaulich, nicht empirisch, sondern nur intelligibel sein kann. Was aber ist überhaupt Realgrund (Ursache) im Unterschiede vom Erkenntnisgrunde?

10. Der Realgrund bestimmt, warum etwas ist oder geschieht. Das Sein ist räumlich und zeitlich, das räumliche

Sein ist eine Größe, deren Teile durch ihre Lage, das zeitliche Sein eine Größe, deren Teile durch ihre Folge bestimmt sind. Der Grund des Seins liegt daher in den Raum- und Zeitverhältnissen, er ist geometrisch und arithmetisch. Das Geschehen besteht in Veränderungen und Handlungen. Also müssen in dem Realgrund folgende Arten unterschieden werden: Grund des Seins, der Veränderungen (des Werdens), der Handlungen. Die Veränderungen sind bewußtlose Naturprozesse, unorganische (mechanische, physikalische, chemische Veränderungen) und organische. Die unorganischen Veränderungen sind bedingt durch Ursachen, die organischen durch Reize. Die Handlungen sind bewußte Prozesse, bedingt durch bewußte Ursachen, durch die Vorstellung dessen, was erreicht werden soll, d. h. durch Beweggründe (Zwecke) oder Motive.

So hat der Satz vom Grunde eine vierfache Wurzel: Erkenntnisgrund, Seinsgrund, Grund der Veränderungen (Ursachen und Reize), Grund der Handlungen (Motive). Der Erkenntnisgrund ist logisch, der Seinsgrund mathematisch, der Grund der Veränderungen physikalisch, der Grund der Handlungen ethisch. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier liegt in der Vernunft, in dem Vermögen der logischen Erkenntnisgründe; der Unterschied zwischen Tier und Pflanze in dem Vermögen der Motive (d. h. in dem Vermögen, nach bewußten Ursachen zu handeln); der Unterschied zwischen organischen und unorganischen Prozessen darin, daß jene durch Reize bedingt sind, diese bloß durch Ursachen, bei denen die Größe der Wirkung und die Größe der Gegenwirkung einander gleich sind.

11. Die Realgründe oder Ursachen im Unterschiede von den Erkenntnisgründen sind demnach mathematisch, physikalisch, physiologisch, ethisch. Die Seinsgründe liegen in der Natur von Raum und Zeit, die Ursachen und Reize in der Natur der Materie. Raum, Zeit, Materie sind bedingt durch den Intellekt, sie liegen also innerhalb der Erscheinungswelt, die selbst nicht real ist. Die Kausalität drückt in diesen

Formen nichts anderes aus als die gesetzmäßig geregelte Körperwelt. Das wahrhaft ursprüngliche Realprinzip kann unmöglich in dem liegen, was an sich selbst nicht real ist. Es bleibt nur übrig, dieses Prinzip in der Richtung der Motive zu suchen. Das Motiv begründet die Handlung durch die vorgestellte Wirkung derselben, d. h. durch den Zweck. Als Vorstellung ist das Motiv selbst bedingt durch den Intellekt. Aber die Vorstellung kann nur Motiv d. h. Ursache oder Beweggrund der Handlung werden als Zweck, der erreicht werden will. Das Motiv ist nichts anderes als der vom Intellekt erleuchtete (zum Bewußtsein gebrachte) Zweck des Daseins und Lebens. Der Intellekt erhellt den Zweck, aber erzeugt ihn nicht. Wenn der Zweck ins Bewußtsein tritt vermöge des Intellekts, so wird er Motiv; sonst ist er blinder, erkenntnisloser, darum nicht weniger wirksamer und zur Erscheinung drängender Zweck. Der Zweck kann nur gewollt werden, er ist nur möglich durch den Willen. Darum ist es der Wille, der den innersten Kern des Daseins ausmacht, alles Daseins, aber erst in der erkenntnisfähigen d. h. tierischen Natur vermöge des Intellekts als Motiv erscheint. Die Motivation ist innere Kausalität, Kausalität von innen gesehen. Der innerste Kern unseres Wesens, den die tiefblickende Selbsterkenntnis als unser innerstes Selbst, als das eigentliche Subjekt (darum nie als Objekt, nie als erkanntes Selbst) entdeckt, ist der Wille. Er ist in uns das Ursprüngliche, das wahrhaft Reale. Er ist deshalb überhaupt das wahrhaft Reale, das eigentliche Ursein, das Ding an sich, welches Kant den Erscheinungen zugrunde gelegt und in seiner Lehre vom intelligiblen Charakter selbst als Willen enthüllt hat. Alle Ursachen innerhalb der Erscheinungswelt sind bedingt; der Wille als Ursache der Erscheinungswelt selbst ist unbedingt, ursprünglich, darum kein Erkenntnisobjekt.

Alle Erscheinungen sind nur Formen, in denen sich der Wille offenbart und sichtbar macht: seine „Objektivationen".

In der unorganischen und vegetativen Natur handelt er blind, bewußt- und erkenntnislos, in der tierischen Natur erzeugt er aus der Organisation den Intellekt als Gehirnfunktion, in der menschlichen aus dem Intellekt die Vernunft (die Allgemeinbegriffe, Sprache, logisches Denken, vernünftiges d. h. durch Erwägung der Motive bestimmtes Handeln). So ist der Intellekt bloß sekundär, bloß verbunden mit einer höheren Form der Willensobjektivation, also eine durch so viele Media und Zwischenglieder bedingte Funktion des Willens und in dieser Form der Abhängigkeit mit dem Willen vereinigt.

12. Mithin ist der Wille das reale Weltprinzip, er ist als solches das metaphysische Prinzip, die Lösung des metaphysischen Problems, Alles = Wille. Er ist das All-Eine (ἓν καὶ πᾶν), das reale Identitätsprinzip: daher „die Welt als Wille". Die richtig verstandene Identität des Realen und Idealen ist „die Welt als Wille und Vorstellung".

Die Willensäußerungen (Erscheinungen und Handlungen, das Dasein in seinem empirischen Charakter) stehen unter dem Satze des Grundes, sie sind durchgängig bedingt als diese und keine anderen. Innerhalb der Erscheinungswelt herrscht durchgängig die Notwendigkeit des Kausalnexus. Der Wille, der sich objektiviert und verleiblicht, ist Wille zum Einzeldasein, zum Leben, er ist Begierde, Selbstsucht. Daher der folgerichtig pessimistische Grundzug der Lehre Schopenhauers, ihr Widerspruch gegen jede Art des Optimismus, gegen die göttliche Einrichtung der Welt, sowohl die theistische als pantheistische Vorstellungsweise; daher ihr ausgesprochen atheistischer Charakter. Die Einsicht in diese Weltverfassung erweckt das Bedürfnis nach Erlösung von dieser Welt des Leidens und der Übel. Die wahre Welterkenntnis ist die Einsicht, daß wir besser nicht da wären. Hier beginnt die Enttäuschung, die Umwandlung des Willens, die Abwendung von der Welt, die Verneinung des Lebens, dessen Wurzel die Selbstsucht ist: die Selbstverleugnung, die sich in der

gänzlichen Resignation vollendet. Die wahre Erkenntnis wirkt als Willensquietiv, die Leidenschaften stillend, von den Leiden und Übeln der Welt erlösend. Dieses so empfundene Erlösungsbedürfnis ist der religiöse Zug in der Lehre Schopenhauers, die sich deshalb dem jüdischen Theismus innerlichst abneigt und dem Buddhismus und den echt christlichen Lehren von der Erbsünde und Wiedergeburt zuwendet. Der Wille zur Bejahung des Lebens ist die Selbstsucht in allen ihren Arten. Der Wille zur Verneinung des Lebens ist die überwundene Selbstsucht. Dieser Wille offenbart sich nicht als selbstisches Individuum im Gegensatz und leidenschaftlichen Kampf gegen die anderen, sondern als das All-Eine, als Identität mit den anderen, als unifizierender Wille, d. h. als Hingebung, Mitleid, Barmherzigkeit, Menschenliebe, Selbstaufopferung; mit einem Wort, dieser Wille ist das Gegenteil der Selbstsucht: die Liebe in allen ihren Arten, deren Grundzug das Mitleid ist; daher dieses das echte und alleinige Moralprinzip.

§ 64.

Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Wir beziehen an dieser Stelle die Lehre Schopenhauers nur auf das logische Problem, um zu bestimmen, was sie in dieser Rücksicht bedeutet. Von einer neuen Fassung oder Lösung dieses Problems ist hier so wenig die Rede, daß vielmehr unter diesem Standpunkte die Sache aufhört, überhaupt ein Problem zu sein.

1. Die Kategorien sind unter den abstrakten Begriffen die abstraktesten; sie sind aus den empirischen Begriffen abstrahiert, wie diese aus den Anschauungen; diese letzteren erklären sich aus dem Intellekt, der durch seine Auffassung (Raum, Zeit, Kausalität) die sinnlichen Eindrücke in eine Sinnenwelt verwandelt; der Intellekt selbst ist Zerebralfunktion, also bedingt durch den Organismus, welcher selbst nichts anderes ist als eine Objektivation des Willens, der den

Kern der Dinge, das Realprinzip der Erscheinungen ausmacht. Die größte Entfernung also zwischen dem Realprinzip und den Kategorien. Beide sind so wenig identisch, die letzteren namentlich so wenig ursprünglich, daß in der Welt als Wille und Vorstellung das wahrhaft Seiende und die Kategorien vielmehr die entgegengesetzten Enden einnehmen und die letzteren in der Reihe des Abgeleiteten und Vermittelten (der abstrakten Begriffswelt) die äußerste Spitze erreichen.

2. Der Kern der Begriffe sind die Anschauungen, die Kategorien sind Begriffe ohne Kern, nichts als die leeren Hülsen. Gleichviel was sie sind, ob Kern oder Hülse, in keinem Fall können sie durch fortgesetzte Abstraktion aus der Anschauung erzeugt werden, wenn sie nicht in der Anschauung enthalten sind. Die Abstraktion erzeugt nicht, sie sondert bloß, indem sie das in der Anschauung Gegebene auflöst und trennt. (Vgl. oben § 6.) So will es auch Schopenhauer selbst. Die Kategorien sind daher nicht Produkte der Abstraktion. Daß wir sie abgesondert vorstellen und auf diesem Wege uns derselben bewußt werden, geschieht vermöge der Abstraktion. Sind die Kategorien die letzten Abstraktionen, so sind sie eben deshalb die einfachsten Bestandteile der Anschauung, sie sind Anschauungselemente, die als solche notwendig zurückbleiben, wenn die Reflexion in ihrer auflösenden Tätigkeit das Letzte getan hat. Wenn nach Schopenhauer selbst die Vernunft (das abstrakte Denken) durchaus unproduktiv ist: wie können die Kategorien ihre Produkte sein? Sind sie aber in dem fortgesetzten Scheidungsprozesse des abstrakten Denkens unausbleiblich die letzten Vorstellungen, so waren sie in der Synthese der Anschauung notwendig die ersten Elemente.

3. Es ist sehr leicht zu sehen, wie die Vorstellung der Kategorien durch das abstrakte Denken am Ende aus der Anschauung hervorgeht. Schwieriger ist die Frage, wie die Kategorien in die Anschauung kommen, in der sie offenbar

enthalten sein müssen, da sie das analysierende Denken darin findet. Jede Anschauung ist eine geordnete Vorstellung, sie ist als solche gedacht, sie ist ohne Verknüpfung der in ihr enthaltenen Data, ohne notwendige Verknüpfung derselben, d. h. ohne Kategorien nicht möglich. Das Denken erzeugt die Anschauung; darum kann es sich aus der Anschauung auch wiedererzeugen. Wie will man Anschauungen verallgemeinern, wenn man sie nicht vergleichen kann? Wie will man sie vergleichen, wenn ihre Grundverhältnisse nicht übereinstimmen? Kein Allgemeinbegriff läßt sich bilden, ohne verschiedene Vorstellungen zu vergleichen in Rücksicht eines Merkmals oder einer Beschaffenheit, worin sie übereinstimmen. Also muß vor aller Vergleichung der Begriff der Beschaffenheit in der Anschauung gedacht sein. Selbst die Grundanschauungen Raum und Zeit sind ohne Denken nicht möglich. Schon das einfache Raumelement, der Punkt, kann nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden.

4. Wäre das Denken in der Tat an die Anschauung gebunden, wie diese mit dem Intellekt an das Gehirn, so könnte es nie von der Anschauung unabhängig sein, so könnte es nie auf die Anschauung reflektieren, so könnte es noch weniger auf sich selbst und sein Verhältnis zur Anschauung reflektieren. Unbegreiflich dann, wie es zu einem abstrakten (logischen) Denken kommt, denn dieses fordert die Reflexion auf die Anschauung. Unbegreiflich, wie es zur Logik kommt, denn diese fordert die Reflexion auf das abstrakte Denken. Wenn das Denken nachträglich zur Anschauung hinzutritt, um sie zu zergliedern, so kann dem Denken nur durchsichtig werden, was in der Anschauung vorliegt. Was dieser als Bedingung vorausgeht, der Intellekt als Gehirnfunktion, der Organismus als Erscheinungsform des Willens, kann in die Anschauung nicht eingehen, kann weder angeschaut noch gedacht werden. Ist also die Welt Wille und Vorstellung im Sinne Schopenhauers, der das Denken der Anschauung anhängt und in deren Umkreis bannt: wo bleibt die Möglich-

keit, die Welt als Wille und Vorstellung zu erkennen? Wo bleibt die Möglichkeit dieser Philosophie selbst? Ist die Erkenntnis eine Funktion des Intellekts, der selbst nichts anderes ist als die Funktion einer Willenserscheinung: wo bleibt die Möglichkeit, den Willen als Realprinzip zu erkennen, den Willen als Lebensprinzip durch die Erkenntnis zu verneinen? Die Erkenntnis des Willens als des wahrhaft Seienden geschieht nach Schopenhauer nicht durch Anschauung, sondern durch das Selbstbewußtsein. Unser innerstes Selbst ist Wille und offenbart sich als solcher im Selbstbewußtsein. Ist dieser Erkenntnisakt kein Denkakt? Wir erkennen uns selbst als Willen, d. h. wir denken uns unabhängig von unserer der Sinnenwelt angehörigen Erscheinung. Wir erkennen im Willen das Realprinzip nicht bloß unseres Lebens, sondern aller Lebenserscheinungen, überhaupt alles Daseins. Wir erkennen in diesem Realprinzip das All-Eine (die Welt als Wille). Ist diese Erkenntnis etwas anderes als der Gedanke einer notwendigen Wesenseinheit aller Erscheinungen? Wir erkennen in den Erscheinungen der Welt eine fortschreitende Stufenreihe der Willensobjektivationen. Ist diese Erkenntnis etwas anderes als der Gedanke der Entwicklung? Diese Erkenntnis der Wesenseinheit verwandelt den Willen, verneint den Willen zum Leben, macht aus dem selbstsüchtigen (trennenden) Willen den der Selbstsucht völlig entkleideten (unifizierenden) Willen. So wird, was der Wille an sich ist (Identität) und in der Erscheinung (als Einzeldasein) zu sein aufhört, realisiert durch die Erkenntnis, durch die Einsicht in den Urwillen. Ist aber die Erkenntnis als Willensquietiv mächtiger als der Wille zum Leben, den sie verneint und zunichte macht, so kann die Erkenntnis unmöglich ein bloßes Akzidens einer Willenserscheinung, unmöglich die bloße Funktion einer Erscheinung sein, welche der Wille zum Leben erzeugt. Was von den Lebenserscheinungen abhängt, kann unmöglich das Prinzip verneinen, wodurch die Lebenserscheinungen bedingt sind (den Willen zum

Leben). Der Wille als Identität ist der höchste Willenszweck, darum die ursprüngliche Willensrichtung, der Urwille selbst. Dieser Zweck ist nur möglich durch die Selbsterkenntnis des Willens. Diese Erkenntnis kann nicht zufällig kommen, sie liegt in der ursprünglichen Richtung des Willens, sie ist also selbst in ihren Bedingungen ursprünglich: der Wille zur Selbsterkenntnis, d. h. das Denken, welches den Wesensbegriff erzeugt.

5. Die Lehre Schopenhauers ist in Rücksicht der Erscheinungswelt, die sie als Produkt des Intellekts erklärt, durchaus kantisch; in Rücksicht auf das Ding an sich, welches durch das Selbstbewußtsein als Wille erkannt wird, ist sie der fichteschen Philosophie verwandt, die das Ich als Willen auffaßt; in ihrer Weltanschauung, welche die Stufenleiter der Willensobjektivationen verfolgt, bildet sie ein Entwicklungssystem, das in seinem Typus der Identitätsphilosophie, namentlich der schellingschen begegnet, und unter den vorkantischen Systemen sich der leibnizischen Monadenlehre am nächsten verwandt zeigt. Die wirkliche Originalität dieser Lehre ist geringer als die beanspruchte, und am wenigsten in den logischen Problemen zu finden.[1]

Die Möglichkeit der Erkenntnis fordert eine solche Identität von Denken und Sein, welche die Ursprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt. Dieses ursprüngliche Denken ist nicht das diskursive, welches der Anschauung folgt und ohne dieselbe nicht stattfindet, sondern die erzeugende, begriffbildende Tätigkeit, ohne welche selbst die Anschauung (überhaupt das geordnete Vorstellen) nicht stattfinden kann. Sind nun Denken und Sein beide ursprünglich und beide verschieden, wie ist ihre Identität möglich? Dieser Frage gegenüber nimmt Trendelenburg seine Stellung, der die Identität als Bedingung der realen Erkenntnis gegen Herbart, die Ursprünglichkeit des Denkens gegen Schopenhauer, die Verschieden-

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IX, 2. Buch, Kap. 21.

heit von Denken und Sein gegen die Identitätsphiloſophie, das vom Denken unabhängige Sein (Sein an ſich) als Erkenntnisobjekt gegen Kant behauptet.

§ 65.

Die Identität als Vermittlung von Denken und Sein.

Das Prinzip der Bewegung und des Zwecks.

Trendelenburg.[1]

Die Tatſache der Erkenntnis ſoll erklärt werden. Dieſes Problem iſt das erſte. Die formale Logik löſt das Erkenntnisproblem nicht, denn ſie beſchäftigt ſich nur mit der Form, in der die Erkenntnis ſtattfindet; die Standpunkte, unter denen ſeit Kant die Löſung verſucht worden, haben ihr Ziel verfehlt oder in keinem Fall erreicht.

1. Alle reale Erkenntnis fordert, daß Begriff und Sache einander vollkommen entſprechen, ſie fordert die Übereinſtimmung, in dieſem Sinn die Identität zwiſchen Begriff und Sache, Denken und Sein. Iſt eine ſolche Übereinſtimmung nicht möglich, ſo gibt es kein Wiſſen. Die Frage heißt: wie iſt das Wiſſen möglich? Wie wird aus dem Denken Erkennen? Die Antwort auf dieſe Frage iſt eine Theorie der Wiſſenſchaft, „Logik im weiteren Sinn", die die Metaphyſik als Wiſſenſchaft der Prinzipien alles Seienden (Ontologie) nicht von ſich ausſchließt, ſondern Logik und Metaphyſik vereinigt.

2. Denken und Sein können nicht identifiziert werden; ſie ſind verſchieden, ſie erſcheinen als entgegengeſetzt: das Denken als innere Tätigkeit, das Sein als „nach außen gleichſam ausgegoſſen", als äußere Welt, als die Dinge und ihre Erſcheinungen. Denken und Sein können nicht dergeſtalt getrennt werden und voneinander unabhängig ſein, daß ſie jede Vereinigung ausſchließen; ſonſt wäre jede Art der Erkenntnis unmöglich. Die Frage heißt: wie iſt dieſe Vereinigung möglich, von der die Erkenntnis abhängt? Wie

[1] Logiſche Unterſuchungen. (Dritte vermehrte Aufl. 1870.)

kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Unmöglich Beides, wenn es nicht eine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein gibt, die deren Unterschied nicht aufhebt. Die Möglichkeit der Erkenntnis fordert, daß beide *vermittelt* werden, sie fordert die Ausgleichung ihres Gegensatzes. Diese Vermittlung ist nur möglich, wenn es zwischen beiden ein Gemeinsames gibt, ohne welches weder das Denken noch das Sein stattfinden kann: eine notwendige Gemeinschaft beider.

3. Dieses Gemeinsame soll Denken und Sein *vermitteln*, es muß also tätiger Natur sein. Es soll die *Erkenntnis* vermitteln, es darf also nicht aus der Erkenntnis oder Erfahrung abgeleitet, sondern muß aus sich selbst erkennbar, also eine unmittelbare oder elementare Tätigkeit sein. Diese Tätigkeit, weil sie selbst durch *nichts* vermittelt sein darf, ist ein schlechthin einfaches und allgemeines Prinzip.

Es wird gezeigt, daß sich alle diese Bedingungen in dem Prinzip der *Bewegung* zusammenfinden.

Das Sein ist nur erkennbar, indem es sich äußert. Seine Äußerung ist Tätigkeit. Diese Tätigkeit ist in allen ihren Arten mit einer Bewegung verknüpft. „Die räumliche Bewegung ist die verbreitetste Tätigkeit im Sein"; so weit die Natur reicht, reicht die Bewegung.

Das Denken könnte das Sein nicht fassen, wenn es nicht aus sich das Gegenbild der räumlichen Bewegung erzeugte. Es erzeugt aus sich das *Bild* der Bewegung, es entwirft dieselbe, d. h. es *konstruiert*. Das bildende Denken ist anschauendes Denken (konstruktive Bewegung = Anschauung). Diese Anschauung ist der erste Denkakt, der alle andern begleitet. Alles Unterscheiden und Verbinden — Operationen, die man gewöhnlich als Grundtätigkeiten dem Verstande beilegt, — geschieht nach einem räumlichen Grundschema, trägt die Bewegung als Anschauung in sich; ebenso alles Disponieren der Begriffe, das Unterordnen, Nebenordnen, Überordnen.

Also ist die Bewegung in der Tat sowohl dem Denken als Sein gemeinschaftlich, sie ist das tätige Prinzip in dem einen wie in dem andern, sie ist in der Vergleichung beider deren letztes Element.

4. Was ist die Bewegung? Sie sei, so heißt es, zusammengesetzt aus Raum und Zeit, ein Produkt dieser beiden Faktoren. Aber Zusammensetzung ist nicht denkbar ohne Bewegung, Faktor als erzeugendes Prinzip ist nicht denkbar ohne Bewegung, die Zeit als das Fließende, der Raum als das Umfassende sind nicht denkbar ohne Bewegung. Will man also die Bewegung erklären als Zusammensetzung von Raum und Zeit, als ihrer Faktoren, so setzt man in jedem Ausdruck der Definition die Bewegung voraus, und dieser circulus vitiosus zeigt, daß die Bewegung nicht aus anderem erklärt werden kann, also einfach ist und darum Anschauung. Sie ist in Rücksicht sowohl des Denkens als des Seins das Grundphänomen, die erste erzeugende Tätigkeit: als Tat der Imagination der Anfang und die Bedingung alles Denkens, als Tat der erzeugenden Natur der Ursprung und das Gesetz aller Ausdehnung und Figur. Sie ist das Erste; darum gibt es nichts, das gewisser, zuverlässiger wäre als sie; darum darf sie nicht durch den Satz der Identität, als ob ihr dieser vorausginge, beurteilt werden; darum darf man auch nicht sagen, daß sie diesem Satz widerspreche oder, was dasselbe heißt, daß sie selbst einen Widerspruch in sich trage.

5. Es ist also im Sinn dieses Standpunkts in der Bewegung ein Prinzip entdeckt, welches sowohl im Denken als im Sein gleich notwendig und gleich ursprünglich ist; es ist durch dieses Prinzip eine Vermittlung oder Gemeinschaft zwischen Denken und Sein dargetan, vermöge deren nicht bloß eine Harmonie beider Seiten stattfindet, sondern der Weg offen steht von der einen zur andern. Unter diesem leitenden Gesichtspunkt nehmen die logischen Untersuchungen ihren Verlauf.

Die Bewegung gelte zunächst als die ursprüngliche Tätigkeit, welche subjektiv und objektiv zugleich ist. Was folgt daraus? Die Bewegung ist eine erzeugende, produktive Tätigkeit. Was sie notwendig erzeugt, ist ein notwendiges Bewegungsprodukt: im Denken eine notwendige Anschauung, im Sein ein notwendiges Objekt (Gegenstand a priori). Dem Denken sind seine Produkte zugleich durchsichtig, es begreift, was es erzeugt. Seine notwendigen Bewegungsprodukte (Anschauungen) werden zugleich notwendige Bewegungsbegriffe, das sind Begriffe, die aus der konstruktiven Bewegung entspringen, darum Grundbegriffe alles Denkens, Kategorien sind, die in allem Seienden gelten müssen, weil sie mit diesem dieselbe Quelle haben.

Die notwendigen Bewegungsprodukte sind Raum und Zeit, die Raum- und Zeitgröße: als Anschauung Figur und Zahl, als Objekt Gestalt und Größe. Das Bewegungsprodukt als Raum- und Zeitgröße ist stetig und diskret: stetig, sofern die erzeugende Tätigkeit sich ununterbrochen fortsetzt; diskret, sofern diese Tätigkeit sich hemmt, absetzt, sich wiederholt. Jedes Bewegungsprodukt ist zugleich Bewegungsgröße (Verhältnis von Raum und Zeit) und als solche extensiv und intensiv. So sind Raum und Zeit, Figur und Zahl, kontinuierliche und diskrete, extensive und intensive Größe Anschauungen und Gegenstände a priori: daraus folgt die Möglichkeit und Notwendigkeit der Mathematik als Erkenntnis a priori. Raum und Zeit sind demnach zugleich reine Anschauungen und objektive Wirklichkeit. Daß sie beides zugleich sind, nicht bloß das erste, wird gegen Kant verteidigt; daß sie das erste sind, Anschauungen, ohne welche die Kategorien nicht gedacht und erklärt werden können, gilt gegen Hegel; daß sie das zweite sind und objektive Realität haben, gilt gegen Herbart.

Nur eines läßt sich aus der bloßen Bewegung nicht erklären. Die reale Bewegung fordert ein Etwas, das sich bewegt, ein Substrat, das der Bewegung zugrunde liegt, nicht

bloßes Bewegungsprodukt sein kann, also als ein empirisches, in reine Bewegung nicht auflösbares Datum eingeräumt werden muß: die Materie.

6. Das Denken ist konstruktive Bewegung. Es erkennt sich als solche. Diese Reflexion ist dem Denken notwendig. Die Begriffe, die aus dieser Reflexion entstehen, sind darum Grundbegriffe, die zum Wesen des Denkens gehören. Sie drücken aus, was das Denken als Anschauung tut: in dieser Rücksicht sind sie Anschauungs- oder Bewegungsbegriffe, ebenso notwendig in dem Denken, als unmöglich ohne Anschauung: die Kategorien.

Die (konstruktive) Bewegung ist eine erzeugende, hervorbringende Tätigkeit, d. h. sie ist kausal. Daher der Begriff der wirklichen Kausalität. Die Bewegung als wirkende Tätigkeit erzeugt ein Produkt, in dem sie ihre Tätigkeit hemmt und abschließend zusammenfaßt. Sie fixiert ihr Produkt, das fixierte Bewegungsprodukt ist etwas vorhandenes, ein für sich bestehendes Ganzes: so entsteht der Begriff Ding oder Substanz. Diese Substanz ist als Bewegungsprodukt Größe (Figur und Zahl, Gestalt und Größe): so entsteht der Begriff Quantität. Das Bewegungsprodukt ist als Substanz Träger und Quelle eigentümlicher Bewegungen, ohne welche das Ding nicht vorgestellt werden kann; diese dem Dinge anhaftende und eigentümliche Kausalität ist seine Beschaffenheit: so entsteht der Begriff Qualität. Die Bewegungsprodukte sind Größen; die Größen vergleichen sich untereinander, die extensive mit der extensiven, der Grad mit dem Grade, die extensive mit dem Grade; in dieser Größenvergleichung wird eine Größe durch die andere bestimmt oder gemessen, die Größenvergleichung ist Messung, Verhältnis der messenden Größe zur gemessenen: so entsteht der Begriff des Maßes oder der Meßbarkeit.

Die Substanz oder das Ding war ein fixiertes Bewegungsprodukt, in dem die Bewegung abgeschlossen erscheint als in einem für sich bestehenden Ganzen. Fixierung ist

Einheit, Bewegung ist Vielheit; das fixierte Bewegungsprodukt also beides zugleich, sowohl eines als vieles. Aus der Bewegung muß ein Produkt folgen, das Vieles in sich vereinigt: daher die Mehrheit der Eigenschaften in dem Dinge, die Mehrheit der Teile in dem Ganzen. So löst sich aus dem Begriff der kausalen Bewegung das vielunterſuchte Problem der Inhärenz. Die Vereinigung des Vielen in Einem (dem fixierten Produkt der Bewegung), der Eigenschaften im Dinge, der Teile im Ganzen ist aus der Art seiner Erzeugung so einleuchtend und selbstverständlich, daß vielmehr das Gegenteil unmöglich und unbegreiflich wäre. Die Eigenschaften des Dinges, die Teile des Ganzen bedingen sich gegenseitig. So entsteht der Begriff der Wechselwirkung und damit der Begriff der Kraft, der nichts anderes ausdrückt als die wirksame Wechselbeziehung.

So folgen aus dem einfachen Prinzip der Bewegung die Anschauungen Raum, Zeit, Größe, die Kategorien Kausalität, Substanz, Quantität, Qualität, Maß, Inhärenz, Wechselwirkung, Kraft. Aus ihrem Ursprung erhellt ihre Objektivität. Die Grundanschauung ist die kausale Bewegung, der Grundbegriff daher die Kategorie der Kausalität.

7. Nun ist die Bewegung nicht bloß die ursprüngliche Tätigkeit im Denken oder Sein, sondern sie ist zugleich das gemeinschaftliche oder vermittelnde Prinzip beider. Wäre sie nur das Erste, so wäre sie bloß Bewegung innerhalb des Denkens und Bewegung innerhalb des Seins, woraus bloß die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, die ursprüngliche Harmonie beider sich rechtfertigen würde. Diese Harmonie könnte stattfinden (wie etwa zwischen den leibnizischen Monaden) ohne eine wirkliche Gemeinschaft zwischen Denken und Sein.

Die Bewegung vermittelt beide. Sie ermöglicht den Übergang von einem zum andern. Es gibt also einen Weg vom Sein zum Denken, von der Sache zum Begriff und ebenso einen Weg vom Denken zum Sein, vom Begriff zur

Sache. Entweder ist es die Sache, welche den Ausgangspunkt bildet, oder der Begriff. Im ersten Fall ist der Begriff (die Erkenntnis der Sache) das Letzte, im zweiten ist der Gedanke das Erste. Dort ist es die Sache, der das Denken entsprechen will, hier ist es der Gedanke, dem die Sache entsprechen soll. Dort handelt es sich um Ergründung der Sache, hier um Verwirklichung des Gedankens. Also ist im ersten Fall die Sache *Erkenntnisgrund*, im zweiten ist der Gedanke der *zwecktätige Realgrund* (Zweck). In beiden Fällen ist die Bewegung das tätige Mittelglied: in der Begründung der Sache als nachbildende, in der Verwirklichung des Gedankens als vorbildende Tätigkeit.

Auch der Zweck ist kausale Tätigkeit, er ist die Ursache, welche bestimmt ist durch die *vorgestellte* Wirkung. Der Begriff der kausalen Tätigkeit gründet sich auf die Bewegung: die wirkende Kausalität (causa efficiens) auf die Richtung *woher*, die zwecktätige Kausalität (causa finalis) auf die Richtung *wohin* (wozu). Der Zweck ist eine besondere Art der Kausalität. Der Zweckbegriff (Teleologie) fordert eine besondere Art der Bewegung, nämlich die Bewegung, welche bestimmt ist durch ihr Ziel oder, was dasselbe heißt, die ihre Richtung empfängt durch den Gedanken. Hier entsteht die Kategorie der *Zweckmäßigkeit* in ihren verschiedenen Formen und Stufen als mechanische, organische, ästhetische, ethische Zweckmäßigkeit („Kategorien aus dem Zweck"): äußerer und innerer Zweck (blinde und bewußte Zwecktätigkeit).

8. Die kausale Tätigkeit ist in jedem Fall eine bestimmte in ihrer Richtung und in ihrem Produkt; in ihrer Wirksamkeit ist sie positiv, in ihrer Bestimmtheit ausschließend, unterschieden von allem anderen. So entsteht der Begriff der *Negation*, im Unterschiede von A der Begriff von Nicht-A. Es gibt drei Arten der Negation: die bloße Verneinung, welche sagt, was etwas nicht ist (Nicht-A); die wirksame Entgegensetzung, welche sagt, wodurch etwas aufgehoben wird (das negative A im Verhältnis zum positiven);

der Mangel in der Sache selbst, welcher sagt, was der Sache fehlt. Die erste Art ist die logische Negation, die zweite die reale, die dritte die privative (privatio, στέρησις), ein Widerspruch, der in der Wirklichkeit nur stattfindet, wo etwas nicht ist oder nicht hat, was es sein oder haben sollte, d. h. wo es seinem Zwecke nicht entspricht; diese Art der Negation ist der Begriff des Zweckwidrigen, also nur möglich in Erscheinungen, die durch Zwecke bestimmt sind.

In jedem Fall ist die Negation sekundär, sie setzt als logische die bestimmte Tätigkeit und Erscheinung, als reale die positive, als Mangel den Zweck der Erscheinung voraus; sie ist kein selbständiger, sondern ein anhängender Begriff, sie ist kein Grundbegriff, keine Kategorie; sie ist am Positiven, aber sie ist nicht selbst positiv, noch weniger produktiv. Diese Erklärung der Negation richtet sich besonders gegen Hegel.

9. Alle Erscheinungen sind Erkenntnisobjekte. Als solche werden sie in der Erfahrung wahrgenommen oder angeschaut und durch das Denken begriffen, d. h. aus ihrem hervorbringenden Grunde erklärt. Dieser hervorbringende Grund (Sachgrund) ist entweder wirkende Ursache oder Zweckursache (blinder Zweck oder Motiv). Alle Erscheinungen haben mithin eine bestimmte Beziehung zu unserer Auffassung. Sie sind aufgefaßt entweder als gegebene Tatsachen oder als Erscheinungen des tätigen Grundes. In der ersten Beziehung gelten sie als wirklich, in der zweiten als möglich oder notwendig. So entstehen die modalen Kategorien.

Die Erscheinung gilt zunächst als wirkliche, sofern sie erfahren und angeschaut wird. Die Tatsache wird erklärt und erscheint dadurch als begründete Tatsache. Das Gegenteil der begründeten Tatsache ist die zufällige. Was ist die begründete? Der Grund, aus dem die Erscheinung hervorgeht, ist der Inbegriff aller zusammengehörigen Bedingungen. Werden alle wirksame Bedingungen in dem Grunde gedacht, so wird die Erscheinung vollständig erklärt: sie gilt als notwendig. Kann sie nicht vollständig, sondern nur zum Teil

erklärt werden, sind nur einige Bedingungen zu ihrer Entstehung gegeben, und die anderen werden bloß dazu gedacht, so gilt die Erscheinung nur als *möglich*. Das Gegenteil der Notwendigkeit ist die Unmöglichkeit. In der Notwendigkeit ist der Entstehungsgrund ganz da. In der Unmöglichkeit ist der verhindernde Grund ganz da. In der Möglichkeit ist der Entstehungsgrund nur zum Teil da. Die Möglichkeit verhält sich demnach zur Notwendigkeit, wie der Teil zum Ganzen.

10. Die Erscheinung ist notwendig, d. h. ihr Dasein ist vollständig begriffen. Also ist im Notwendigen Begriff und Dasein eines. Notwendigkeit ist also Einheit von Denken und Sein. Das Notwendige als der vollständige Begriff der Erscheinung ist das *Allgemeine*. Der vollständige Begriff erklärt die Erscheinung in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Entstehung. Also ist das Notwendige die umfassende und die erzeugende Allgemeinheit: die umfassende Allgemeinheit ist quantitativ (Allheit), die erzeugende qualitativ (real). Das wahrhaft Allgemeine ist das Ursprüngliche, der hervorbringende Grund als Ursache oder Zweck. Die Folge ist die notwendige Entstehung, d. i. das *gesetzmäßige* Geschehen als blind wirkendes oder als vom Gedanken durchdrungenes Sein, als physische oder als zweckmäßige Notwendigkeit.

Der Begriff ist die gedachte Erscheinung. Die Erscheinung als Anschauungsobjekt ist das einzelne Dasein, die Einzelsubstanz. Das Denken als erzeugende Tätigkeit ist allgemein und kann nur Allgemeines hervorbringen. Die gedachte Erscheinung ist daher die allgemein gefaßte Substanz, der verallgemeinerte Inhalt der Sache, d. i. der Begriff nach Umfang und Inhalt.

Der Begriff soll dem Dinge entsprechen. Er soll vorstellen, was das Ding tut. Diese Vorstellung ist nur möglich durch das *Urteil*, durch die Unterscheidung und Verbindung von Subjekt und Prädikat. Das Urteil ist Denkform, Er-

kenntnisform, das gedachte Gegenbild der wirklichen Erscheinung, also Ausdruck eines realen Verhältnisses.

11. Das Urteil bezieht sich entweder auf den Inhalt oder den Umfang des Begriffs. Die vollständige Inhaltsbestimmung ist die Definition, die vollständige Umfangsbestimmung die Division oder Einteilung des Begriffs. Es gibt daher zwei Arten des Urteils: das kategorische (Urteil des Inhalts) und das disjunktive (Urteil des Umfangs, konjunktives, partitives Urteil). Das kategorische Urteil, wenn es das Prädikat zugleich begründet, ist hypothetisch. Die Begründung geschieht entweder durch die Ursache oder durch den Zweck. Das hypothetische Urteil ist demnach ein Urteil entweder des Grundes oder des Zwecks. In jedem Fall ist das kategorische (hypothetische) Urteil entweder bejahend oder verneinend. In beiden Fällen ist das Urteil, je nachdem die Verbindung von Subjekt und Prädikat vorgestellt wird, assertorisch oder problematisch oder apodiktisch: assertorisch, wenn die Verbindung bloß wahrgenommen ist als Faktum der Anschauung; problematisch, wenn sie nur teilweise begründet ist; apodiktisch durch die vollständige Begründung. Darum entspricht dem assertorischen Urteil das Einzelne, dem problematischen das Besondere, dem apodiktischen das Allgemeine. So reift mit der Modalität zugleich die Quantität des Urteils; indem jene zur Notwendigkeit fortschreitet, erhebt sich diese zur Allgemeinheit.

Das Urteil fordert vollständige Begründung, die nur möglich ist durch den Zusammenhang oder die Verkettung der Urteile. Die Begründung geschieht durch das Allgemeine. Dieses ist entweder quantitativ oder qualitativ, entweder Allheit oder Realgrund (entweder allgemeine Tatsache oder allgemeine Tätigkeit). Nun ist das Allgemeine entweder das Ziel, welches gesucht, oder das Prinzip, aus welchem abgeleitet wird. So hat die Begründung der Urteile vier verschiedene Arten. Das Allgemeine als Allheit wird gesucht, die allgemeine Tatsache soll aus den einzelnen gefunden

werden; oder das Allgemeine als Allheit ist das Prinzip, aus welchem auf die einzelne Tatsache geschlossen wird. Im ersten Fall ist die Begründung induktiv, im zweiten syllogistisch. Das Allgemeine als Realgrund wird gesucht, der Grund der Erscheinungen soll in den einzelnen Erscheinungen gefunden werden; oder das Allgemeine als Realgrund ist das Prinzip, aus welchem die Erscheinungen abgeleitet werden. Im ersten Fall ist die Begründung analytisch, im zweiten synthetisch.

Die Begründung fordert als Denkform den Schluß; die Form des mittelbaren Schlusses ist die kategorische oder disjunktive, je nachdem der Begriffsinhalt auf den Umfang oder der Umfang auf den Inhalt angewendet wird (Schluß des Inhalts und Umfangs).

Die Begründung ist vollendet, wenn die Notwendigkeit der Erscheinung vollständig erklärt ist; dann ist die Erscheinung bewiesen. Sie wird vollständig erklärt durch die Einsicht in die Unmöglichkeit ihres Gegenteils (der indirekte Beweis); sie wird vollständig und positiv erklärt durch die Einsicht in ihre Entstehung, durch die Ableitung aus ihrem Realgrunde: die genetische Methode (synthetische Begründung). Die Dinge werden begründet, indem sie entwickelt werden; diese Entwicklung ist nur möglich als Einsicht in die Entstehung der Erscheinungen, d. h. als genetische Methode im Unterschiede von, im Gegensatze zu der dialektischen.

12. Die Erscheinungen stehen in einem durchgängigen Zusammenhang, sie bilden ein Ganzes, sie wollen in dieser Einheit erkannt sein. Die Form ihrer Erkenntnis ist das System. Die systematische Erkenntnis fordert die vollständige Ordnung der Erscheinungen, den Begriff des Allgemeinen, der in stufenmäßiger Abfolge die Arten und Unterarten unter sich begreift, d. i. die Begriffseinteilung; die reale Erkenntnis fordert die Ableitung aus dem hervorbringenden Grunde. Also fordert ein reales System die Entwicklung der Dinge aus ihrem letzten Grunde. Dieser letzte Grund ist das Un-

bedingte oder Absolute (Gott). Was in den Bedingungen der Erscheinungen wahr ist, kann in Gott nicht falsch sein. Dieser Satz wird zur Richtschnur genommen, um den Gottesbegriff zu entwerfen („das Unbedingte als die verklärte Analogie des Bedingten"). Es gibt in der Welt keine höhere Art erzeugender Tätigkeit als die zwecktätige Kausalität, als die bewußte Zwecktätigkeit, d. i. der Wille in uns. Nach dieser Analogie muß Gott begriffen werden als unbedingter Wille, d. h. als absolute Persönlichkeit.

13. Die Erklärung der Dinge aus ihrem Realgrunde ist Realismus. Die Erklärung aus dem Gedanken oder der Idee ist Idealismus. Wenn die Idee selbst Realgrund sein kann, so schließen sich diese beiden Richtungen nicht mehr aus, so laufen sie einander nicht mehr zuwider. Die Idee ist Realgrund in der Zwecktätigkeit, denn hier ist in der hervorbringenden Ursache die Vorstellung der Wirkung gegenwärtig. Ist die Welt ein geordnetes Ganzes, so kann ihr Realgrund nicht blind, sondern muß durch die Vorstellung dieses Ganzen bestimmt sein. Was nur aus dem *Ganzen* wahrhaft begriffen werden kann, wird aus der Idee begriffen. Ohne die Idee der Welt, die auf den Gottesbegriff hinweist, ist darum ein reales Weltsystem weder als Objekt noch als Erkenntnis möglich. So verhält sich der Idealismus zum Realismus, wie der Zweck zur wirkenden Ursache; beide sind erzeugende Tätigkeiten, beide sind real; der Zweck hebt die wirkenden Ursachen nicht auf, er greift nicht von oben her in ihren notwendigen Zusammenhang ein, sondern vermittelt und verwirklicht sich durch dieselben: so gilt der Realismus unter der Bedingung des Idealismus.

§ 66.

Kritik des vorhergehenden Standpunkts.

Die Untersuchungen Trendelenburgs nehmen das Erkenntnisproblem im Zusammenhang mit den Kategorien; sie gehen in der Lösung dieses Problems von einem bestimmten

Prinzip aus und lassen sich in ihrem ganzen Umfange leicht auf dieses Prinzip zurückführen. Die logischen Erkenntnisformen, Urteil, Schluß, Methode werden abgeleitet aus der Natur des Begriffs, der die Allgemeinheit der Sache d. h. die Notwendigkeit zu seiner Voraussetzung hat. Der Begriff der Notwendigkeit erhellt die modalen Kategorien und wird selbst erhellt durch den Begriff des Grundes, denn die Modalität der Begründung erklärt die Kategorien der Notwendigkeit, Möglichkeit usf. Der Grund unterscheidet sich in Erkenntnisgrund und Realgrund. Der letztere ist wirkende Ursache und Zweckursache; diese beiden Grundbegriffe (von denen der Zweckbegriff als der endgültige das Primat hat) beherrschen jeder ein bestimmtes System von Kategorien. Die Entstehung beider Grundbegriffe erklärt sich aus dem Prinzip der Bewegung. Hier nehmen die logischen Untersuchungen ihren eigentümlichen Standpunkt. Ihre Aufgabe ist die genetische Erklärung der Kategorien. Aristoteles hat in der Bewegung ein Realprinzip erkannt. Wenn in der Bewegung zugleich ein logisches Prinzip dargetan werden kann, so lassen sich in diesem Prinzip Logik und Metaphysik vereinigen. Auf dieses Ziel sind die Untersuchungen gerichtet.

1. Die erste Schwierigkeit liegt in der Fassung des Prinzips, abgesehen von seinem Inhalt; das Prinzip ist bedenklich, sobald seine Einheit nicht strenggenommen feststeht. Vermöge der Bewegung sollen Denken und Sein übereinstimmen. Vermöge der Bewegung sollen Denken und Sein vermittelt werden. Die Bewegung hat diese doppelte Aufgabe und Funktion. Also muß unterschieden werden: 1. Bewegung innerhalb des Denkens, 2. Bewegung innerhalb des Seins, 3. vermittelnde Bewegung: a) als Übergang vom Sein zum Denken, b) als Übergang vom Denken zum Sein. So spaltet sich das Prinzip der Bewegung in diese vier Arten: 1. die erzeugende Bewegung im Denken, 2. die erzeugende Bewegung im Sein, 3. die nachbildende Bewegung, welche das Sein in das Denken einführt, 4. die vorbildende

Bewegung, welche das Denken in das Sein einführt. Wenn in diesen verschiedenen Formen die Bewegung nicht genau ein und dasselbe Prinzip ist, so fehlt dem Prinzip die Einheit, so haben wir als Prinzip nicht ein und denselben Begriff, sondern verschiedene Begriffe unter einem und demselben Wort.

2. Die Bewegung im Sein fordert ein Substrat: etwas, das sich bewegt. Dieses Substrat ist die Materie, von der eingeräumt wird, daß sie sich nicht ohne Rest in reine Bewegung auflösen lasse, darum als empirisches Datum gelten müsse. Die Bewegung im Sein ist materielle Bewegung. Sie ist an ihr Substrat gebunden, durch dasselbe bedingt, also nicht schlechthin ursprünglich.

Die Bewegung im Denken ist konstruktive Bewegung d. h. Anschauung. Die Anschauung ist nicht materielle Bewegung, sie ist auch nicht räumliche Bewegung, sondern das Bild der räumlichen Bewegung. Ist dieses im Denken entworfene (konstruierte) Bild ein Nachbild der materiellen Bewegung, so ist 1. das Vorbild nicht vollständig getroffen, denn es fehlt die Materie, so ist 2. die erzeugende Bewegung im Denken von einem Vorbild außer ihr abhängig, also nicht ursprünglich. Ist aber das Bild im Denken ein unabhängiger Entwurf, so ist die Übereinstimmung mit der realen Bewegung im Sein fraglich, denn die Bewegung als Anschauung und die Bewegung als materieller Prozeß ist keineswegs identisch.

3. Die Bewegung im Denken ist konstruktive Bewegung = Anschauung. Wer macht die Konstruktion? Wer macht die Anschauung? Offenbar das Denken, da erst im Denken und vermöge des Denkens die Anschauung entsteht. Die Bewegung im Denken ist ohne Subjekt ebensowenig möglich, als die Bewegung im Sein ohne Substrat. Die Tätigkeit der konstruktiven Bewegung, d. h. der Anschauung, ist bedingt durch das denkende Subjekt. Also ist die Anschauung als solche nicht ursprünglich. Also ist das Denken von der

Anschauung sowenig abhängig, daß vielmehr die Anschauung erst durch das Denken erzeugt wird. Also muß zufolge dieser logischen Untersuchungen selbst unterschieden werden zwischen dem Denken, aus welchem die Anschauung hervorgeht, und dem Denken, welches aus der Anschauung hervorgeht. Jenes ist erzeugend, dieses ist diskursiv. Bei Schopenhauer ist das Denken nur diskursiv, deshalb gar nicht ursprünglich; bei Trendelenburg gibt es ein ursprüngliches, die Anschauung erzeugendes Denken. Was ist diese ursprüngliche, erzeugende, von aller Erfahrung unabhängige Denktätigkeit anders als reines Denken? Gleichviel zunächst, ob das Denken Begriffe oder Anschauungen, Anschauungen vor den Begriffen oder Begriffe vor den Anschauungen erzeugt: sobald diese Erzeugung unabhängig von aller Erfahrung, von allen durch Erfahrung gegebenen Daten stattfindet, haben wir reines (lediglich aus seiner eigenen Quelle schöpfendes) Denken.

4. Die Bewegung im Sein ist bedingt durch Materie, die Bewegung im Denken durch reines Denken. Also leuchtet ein, daß die Bewegung in beiden Gebieten 1. keineswegs dieselbe, 2. keineswegs ursprünglich ist. Hier finden wir die logischen Untersuchungen in einem doppelten Widerstreit mit sich selbst. Sie können nicht halten, was sie prinzipiell behaupten: die Ursprünglichkeit der Bewegung; und sie müssen gelten lassen, was sie prinzipiell verneinen: die Möglichkeit des reinen Denkens.

Nachdem die logischen Untersuchungen eine ursprünglich erzeugende Denktätigkeit in dem Akt der konstruktiven Bewegung entdeckt haben, bestreiten sie durchgängig die Möglichkeit des reinen Denkens und kehren sich in dieser Rücksicht besonders gegen Hegel. Warum besonders gegen Hegel, da so viele Philosophen vor ihm, sowohl der alten als neueren Zeit, in diesem Punkt dasselbe gelehrt haben (s. § 73)? Und warum bestreiten sie die Möglichkeit des reinen Denkens? Weil die Kategorien sämtlich aus der Anschauung geschöpft seien. Weil jede Kategorie gebildet sei im Hinblick auf eine

bestimmte Anschauung (Bewegung) und das Erzeugen der Begriffe ohne Anschauung eine Täuschung sei, die man sich und andern dadurch mache, daß die Quelle verborgen gehalten werde, aus welcher die Begriffe fließen.

5. Dagegen gilt zweierlei: 1. Wenn die Begriffe aus der Anschauung abgeleitet oder durch Reflexion auf die Anschauung gewonnen werden, so müssen sie in der Anschauung enthalten sein. Anschauungen sind Einzelvorstellungen, diskursive Begriffe sind Allgemeinvorstellungen, die das analysierende Denken von der Anschauung absondert; die Einzelvorstellung ist das Ganze, die diskursiven Begriffe sind dessen Teile. Müssen nicht diese Teile in dem Ganzen enthalten, nicht bloß enthalten, sondern dergestalt in ihm verbunden und verknüpft sein, daß sie ein Ganzes, eine in sich zusammenhängende Vorstellung bilden? Ohne diese Verknüpfung gibt es keine Einzelvorstellung, keine Anschauung. Also fordert die Anschauung selbst als ihre Bedingung eine logische Verknüpfung, die ohne Begriffe nicht möglich ist. Es ist leicht, aus der Anschauung die Begriffe und die logischen Verhältnisse hervorgehen zu lassen, da sie in der Anschauung niedergelegt sind. Zugegeben einmal, daß in der bewußten Entwicklung der Begriffe die Anschauung ein Medium bilde, so ist es mindestens eine ebensogroße Täuschung, die Begriffe lediglich aus der Anschauung hervorgehen zu lassen, als zu meinen, daß sie mit der Anschauung gar nichts gemein haben. Es ist eine Täuschung zu meinen, die Anschauung springe wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus. 2. Aus welcher Anschauung wollen die logischen Untersuchungen die Kategorien herleiten? Aus einer Anschauung, welche das Denken erzeugt ursprünglich und unabhängig von aller Erfahrung. Also werden die Begriffe aus einer Anschauung erzeugt, welche das Denken lediglich aus sich selbst erzeugt. Sie werden erzeugt aus einer (ursprünglichen) Erzeugung des Denkens. Also ist ihr Erzeugtwerden aus dem reinen Denken in der Tat keine Täuschung. Es könnte höchstens frag-

lich sein, ob diese Erzeugung der Begriffe aus dem reinen Denken unmittelbar oder mittelbar stattfindet, in keinem Falle aber würde das Medium, wodurch sie stattfindet, außerhalb des reinen Denkens liegen, in keinem Fall also eine Instanz gegen dasselbe sein dürfen.

Ich nehme aus den logischen Untersuchungen selbst eines ihrer ersten und einleuchtendsten Beispiele. Der Begriff der Kausalität (wirkende Ursache) soll nur gedacht werden können vermöge einer Anschauung, diese Anschauung sei die erzeugende Bewegung, die Richtung woher. Was ist erzeugende Bewegung? Die Bewegung als erzeugende Tätigkeit, d. h. die Bewegung als wirkende Ursache. Jetzt hat es freilich keine Not, aus der Bewegung als wirkender Ursache den Begriff der wirkenden Ursache zu gewinnen. Das heißt, die Ursache aus der Ursache ableiten. Entweder also ist damit nichts bewiesen oder es ist etwas anderes bewiesen, als die logischen Untersuchungen wollen. Ist die erzeugende Bewegung nichts als Anschauung, so ist auch die Erzeugung, d. h. die Kausaltätigkeit, bloß Anschauung. Ist aber die Kausalität ein Begriff, wie die logischen Untersuchungen wollen, so ist die erzeugende oder ursächliche Bewegung als Anschauung ohne jenen Begriff nicht möglich. Lassen wir aus dieser Anschauung den Begriff der Erzeugung weg, so sehe ich nicht mehr, wie wir vermöge der Anschauung den Begriff der Kausalität erhalten. Es bleibt nichts übrig als die Richtung woher, d. i. die Vorstellung einer Bewegung, die von einem Punkte ausgehend fortschreitet — in welcher Richtung? Das Woher sagt über die folgende Richtung nichts. Zahllose Richtungen sind möglich. Die Richtung woher hat in ihrer Folge zahllose Möglichkeiten. Die Kausalität aber ist der Begriff einer notwendigen Folge. Nun sehe ich nicht, wie aus einer Anschauung, die in der Richtung woher zahllose Möglichkeiten folgen läßt, ein Begriff abgeleitet werden soll, der eine notwendige Folge verlangt. Ist aber die Richtung woher mit einer notwendigen Folge verbunden, so

ist die Anschauung durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt, welche selbst den Begriff der Kausalität zu ihrer Voraussetzung haben.

6. Aus der erzeugenden Bewegung folgt einleuchtend genug der Begriff der (wirkenden) Ursache. Er folgt aus der erzeugenden Bewegung, nicht sofern sie Bewegung, sondern sofern sie Erzeugung (d. h. wirkende Ursache) ist. Aber es gefällt den logischen Untersuchungen, nachdem sie den Begriff der Ursache aus der erzeugenden Bewegung dargetan haben, zu tun, als ob sie ihn bloß aus der Bewegung hergeleitet hätten. Nicht als ob diese Täuschung geflissentlich wäre. Denn die logischen Untersuchungen sehen in der Bewegung als solcher eine erzeugende Tätigkeit. Hier bemerke ich einen Grundirrtum. Die Bewegung als solche erzeugt nichts, sie ist vielmehr selbst erzeugt. Wenn durch die Bewegung etwas bewirkt wird, z. B. eine bestimmte Größe, so ist das Erzeugende nicht die Bewegung als Ursache, sondern die Ursache der Bewegung. Ich konstruiere eine Figur. Diese Figur ist meine Konstruktion. Diese Konstruktion ist eine bestimmte konstruktive Bewegung. Ist nun die konstruktive Bewegung die Ursache dieser bestimmten konstruktiven Bewegung? Ich, der ich diese Konstruktion mache, bin die Ursache. Was die logischen Untersuchungen als Ursache setzen, ist in der Tat Wirkung. Sie selbst erklären die (konstruktive) Bewegung als eine erzeugende Tat des Denkens, d. h. als eine Tat, wodurch das Denken etwas erzeugt, nämlich die Anschauung. Dann wird das Denken auf die Seite geschoben und die erzeugende Tat des Denkens gilt nun mit einem Male als die ursprüngliche erzeugende Tätigkeit der Bewegung. Das ist ein offenbares quid pro quo. Die Bewegung, noch eben aus dem Denken entsprungen, drängt sich an die Stelle des Denkens und tut, als ob sie mit dem Denken vollkommen identisch oder gar dessen Bedingung wäre.[1] In

[1] So bezeichnen die logischen Untersuchungen die Bewegung als „die ursprüngliche Tat des Denkens". An einer späteren Stelle wird ge-

der Tat sind die logischen Untersuchungen auf den Schein dieser Identität angelegt, sie lassen gern das Denken bis zum Verschwinden in die Bewegung untertauchen, daß man es gar nicht mehr sieht, und nur, wenn die Not groß wird, kommt „der alte Meister" zum Vorschein, dem am Ende, damit er die Bewegung regiere, mit dem Begriffe des Zwecks die Zügel anvertraut werden. Ohne Anschauung (Bewegung) kommt das reine Denken nicht von der Stelle: das ist eine Lieblingswendung der logischen Untersuchungen. Und ohne Denken hat die Bewegung (Anschauung) weder Ursache noch Richtung noch Ziel, d. h. sie ist ohne Denken unmöglich.

7. Trendelenburg macht es mit der Bewegung, wie Schopenhauer mit der Kausalität. Beide Begriffe rechtfertigen sich als Anschauungen, die allem Denken und Erkennen zugrundeliegen. Daher sind sie erhaben über alle Widersprüche, die etwa das sekundäre Denken darin finden sollte. In dem Begriffe der Bewegung sind Widersprüche enthalten, die sich natürlich von hier aus auch allen Bewegungsbegriffen (Kategorien) mitteilen. Diese Widersprüche und Probleme brauchen nicht gelöst zu werden, weil sie sämtlich aus der Bewegung gerechtfertigt sind. Die Bewegung selbst ist für ihren Widerspruch unverantwortlich, denn sie ist ursprünglich. Sie widerspricht dem Satze der Identität. Aber dieser Satz hat eine sekundäre Geltung, die mit der primären der Bewegung nicht streiten darf. Daher ist die Bewegung dem Satze der Identität nicht untergeordnet und daher nichts schuldig. So wird das Problem auf die Seite gebracht. Nun aber ist die Bewegung keineswegs in dem Sinne ursprünglich, in welchem die logischen Untersuchungen diese Ursprünglichkeit behaupten möchten, sowenig sie dieselbe festhalten können. Also läßt sich das Problem der in der Bewegung und den

sagt: die Bewegung sei „als Tat der Imagination Anfang und Bedingung alles Denkens". Hier sieht man die Schwankung. Bald ist das Denken die Bedingung der Bewegung, bald umgekehrt die Bewegung die Bedingung des Denkens. S. Log. Unters. T. I. S. 168, 324 (Nr. 23).

Bewegungsbegriffen enthaltenen Widersprüche nicht so einfach beseitigen. Es erhebt sich in voller Kraft. Damit werden alle Kategorien Denkprobleme, die einer Untersuchung und Auflösung bedürfen.

8. Die Ursprünglichkeit der Bewegung erlaubt den logischen Untersuchungen, das alte Problem dieses Begriffs zu ignorieren. Damit gewährt sie eine große Erleichterung. Indessen fordert sie dafür eine schwierige Aufgabe. Ist nämlich die Bewegung ursprünglich, so dürfen Raum und Zeit nicht als ihre Bedingungen, sondern nur als ihre ersten Produkte gelten, sie sind nicht die Elemente, sondern die Momente der Bewegung. Es muß also gezeigt werden, daß die Bewegung Raum und Zeit erzeugt: im Denken als subjektive Anschauung, im Sein als objektive Realität. Daß die Worterklärung von Raum und Zeit Bewegungsbegriffe braucht, kann für die Sache nichts beweisen, namentlich wenn man der Bewegung zuliebe den Raum als „das Umfassende" und die Zeit als „das Fließende" erklärt. Ebensogut könnte man sagen, die Erklärung von Raum und Zeit braucht Zeitwörter, die als solche die Zeit voraussetzen. Ebensogut gilt auf der andern Seite, daß auch die Bewegung nicht erklärt werden kann ohne Raum und Zeit.

Jede begrenzte Raumgröße ist ein Raumteil, nur möglich im ganzen Raum, der also notwendig unbegrenzt ist. Wie soll der unbegrenzte Raum, als Realität genommen, ein Produkt sein, welches die Bewegung erzeugt? Er könnte nur erzeugt werden durch eine endlose Bewegung, die kein Produkt zustandebringt. Dasselbe gilt von der Zeit.

Die Bewegung ist erzeugende Tätigkeit zugleich im Denken und im Sein; sie ist zugleich ideal und real, konstruktiv und materiell. Darum sind auch Raum und Zeit als notwendige und erste Bewegungsprodukte beides zugleich: reine Anschauungen in uns und Realitäten außer uns, unabhängig von unserer Anschauung.

9. Hier richten sich die logischen Untersuchungen gegen

Kant, dessen transzendentale Ästhetik sie zugleich widerlegen und ergänzen wollen. Kant habe bewiesen, daß Raum und Zeit subjektive Anschauungen seien; er habe nicht bewiesen, daß sie nicht auch objektive Realität haben können. Er habe kaum an die Möglichkeit gedacht, daß sie beides zugleich seien. Er habe diese Möglichkeit in seiner Beweisführung schlechthin übersehen. Zu diesem Irrtum der transzendentalen Ästhetik habe Descartes den ersten Grund gelegt, als er in seiner Metaphysik den Raum nicht als Produkt, sondern als ursprüngliche Bedingung der Bewegung genommen wissen wollte.

Aber in der Lehre vom Raum bilden Descartes und Kant die vollkommensten Gegensätze. Der Raum ist bei dem einen, was er bei dem andern gar nicht ist: bei Descartes nur objektiv (materiell), bei Kant *nur* subjektiv (Anschauung).

Die Möglichkeit, daß der Raum auch objektiv sei, d. h. eine von der Anschauung unabhängige Realität haben könne, sollte Kant übersehen haben? In seiner letzten vorkritischen Schrift vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum hat er den Raum als ursprüngliche Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität behauptet. Diese Vorstellungsweise also war dem Geiste Kants keineswegs fremd, und sie liegt überhaupt nah genug, um ihr bald zu begegnen.

In der Vernunftkritik aber konnte die Möglichkeit einer objektiven Realität des Raumes unabhängig von der Anschauung nicht bewiesen, auch die Möglichkeit eines solchen Beweises nicht übersehen werden, da hier vielmehr die Unmöglichkeit einer solchen (transzendentalen) Realität des Raums bewiesen wurde. Diesen Beweis wollen die logischen Untersuchungen vermissen. In der Tat ist er geführt. Denn es wurde bewiesen, daß Raum und Zeit 1. nicht abgeleitete Vorstellungen seien, sondern ursprüngliche, 2. daß diese ursprüngliche Vorstellungen nicht Begriffe seien, sondern Anschauungen, 3. daß diese ursprüngliche Anschauungen *bloße* Anschauungen, daß der Raum kein Ding an sich sei, d. h. nichts unabhängig von der Anschauung. Denn gesetzt, er

sei unabhängig von der Anschauung etwas an sich, so könnte dieser Raum uns nur durch Erfahrung gegeben, so müßte er ein Erfahrungsobjekt und die mathematischen Einsichten Erfahrungsurteile sein, die als solche weder allgemein noch notwendig sein könnten. Wäre der Raum etwas Reales an sich, so würde daraus die Unmöglichkeit der Mathematik folgen.

Diesen Beweis durften die logischen Untersuchungen bestreiten, aber sie durften nicht sagen, daß er fehle, denn es würde dann in der Kritik nicht weniger fehlen als *Alles*, worauf sie sich gründet. Alles Andere wußte Kant schon vor seiner Kritik: er wußte, daß Raum und Zeit Anschauungen, ursprüngliche Anschauungen seien; daß sie *bloße* Anschauungen seien, diese Einsicht allein macht die Kritik zu dem, was sie ist.

Die logischen Untersuchungen bejahen die subjektive Beschaffenheit von Raum und Zeit, ohne die objektive zu verneinen. Sie seien reine Anschauungen und zugleich davon unabhängige Realitäten. Beides schließe sich nicht gegenseitig aus. Die Mathematik werde dadurch sowenig aufgehoben, daß sie vielmehr erst dadurch als anwendbare, objektive Wissenschaft ermöglicht werde. Die Bewegung erzeuge im Denken den Raum als Anschauung und zugleich im Sein den Raum als Realität. Es gibt also einen Raum im Denken und einen Raum in der Wirklichkeit. Beide sind in ihrer Erzeugung voneinander unabhängig, beide sind in ihrem Wesen einander gleich. So existiert der Raum gleichsam in zwei Exemplaren, einmal in uns und einmal außer uns. In Wahrheit gibt es nur *einen* Raum. Wenn der von unserer Anschauung unabhängige Raum der reale oder wirkliche ist, so kann die Anschauung in uns nur als der gedachte Raum d. h. als ein *Bild* des Raumes gelten, als dessen subjektives Gegenbild. In der Tat gehen die logischen Untersuchungen in diese Vorstellung ein. Sie bezeichnen selbst die konstruktive Bewegung als das Bild der

räumlichen Bewegung. Freilich sollte die konstruktive Bewegung als ursprüngliche, erzeugende Tätigkeit kein Bild, sondern Original sein. Noch weniger sollte sie ein Bild der räumlichen Bewegung sein, da sie selbst ja erst den Raum als Anschauung erzeugt; was der konstruktiven Bewegung entspricht im Gebiete des Seins, ist die Bewegung als erzeugende Tat der Natur. Diese Bewegung sollte nicht räumliche Bewegung genannt werden, da sie ja selbst erst den Raum als Realität erzeugt.

Aber die Natur der Sache ist mächtiger als die Begriffe, die ihr Zwang antun, und bringt diese unvermerkt in Widerstreit mit sich selbst. Es gibt nicht zwei Originalräume. Wenn es vom Raum zwei Exemplare gibt, so ist eines davon sicherlich aus zweiter Hand. Der Raum als Anschauung ist ein Bild des Raums. Der Raum als Realität ist das Original. Also ist die Anschauung das Abbild dieses Originals, nur möglich unter der Voraussetzung des letzteren, also nicht möglich als ursprüngliche Anschauung. Dieses Abbild ist nur möglich durch Perzeption des gegebenen Raums. Diese Perzeption ist nur möglich durch Erfahrung und Wahrnehmung. So wird aus dem Raum als Realität (Originalraum) ein Erfahrungsobjekt, und aus dem Raum als Anschauung (Bild des Raums) eine sinnliche Vorstellung. Wo bleibt jetzt die Ursprünglichkeit auf beiden Seiten? Der Raum als Anschauung hat sie völlig verloren. Der Raum als Realität hat sie wenigstens für uns verloren, da wir ihn wahrnehmen müssen, um ihn abbilden zu können. Wo bleibt noch die Möglichkeit der reinen Mathematik? Und wie ist eine Wahrnehmung des Raums möglich, die nicht selbst den Raum als Bedingung voraussetzt?

Die logischen Untersuchungen halten sich zwar von diesen Folgerungen soweit als möglich entfernt, aber sie können denselben nicht entgehen, denn sie haben selbst schon den Weg betreten, der zu diesem Ende führt. Sie bejahen den Raum als reine Anschauung und zugleich als ursprüngliche Realität.

Sie wollen auf diese Weise die kantische Lehre ergänzen, die ihnen einseitig scheint. Aber durch diese Ergänzung wird in der Tat mit der zweiten Hand wieder genommen, was mit der ersten gegeben war. Wenn man das Feuer durch Wasser ergänzt, so löscht man es aus. Jene beiden Vorstellungsweisen schließen sich in der Tat aus und verneinen sich gegenseitig. Ist der Raum eine ursprüngliche (reine) Anschauung, so ist diese Anschauung kein Bild, sondern das Original, sie ist der Raum selbst, und da der Raum nur einer sein kann, da es nicht zwei Originalräume gibt, so ist sie der einzige Raum, so ist der Raum in der Tat bloße Anschauung, er ist als solche die Grundlage und Form aller Anschauungsobjekte, d. h. der gesamten Sinnenwelt, die erst vermöge der Anschauung eine objektive Welt wird. Sowenig wird die objektive Geltung des Raums durch seinen Charakter als bloße Anschauung beeinträchtigt, daß sie vielmehr erst dadurch erklärt wird: die einzig mögliche Objektivität, die es überhaupt gibt. Wenn also aus Raum und Zeit als bloßer Anschauung die Apriorität der Mathematik sich rechtfertigt, so wird aus demselben Grunde die objektive Geltung der Mathematik sowenig beeinträchtigt oder in Frage gestellt, daß sie vielmehr erst dadurch erklärt und gesichert wird. Diese Geltung von Raum und Zeit in Rücksicht aller Erscheinungen nannte Kant deren empirische Realität. Darf man noch sagen, daß er die objektive Geltung dieser Anschauung übersehen habe, die einzig mögliche, die sie haben können? Die logischen Untersuchungen behaupten, um kantisch zu reden, die transzendentale Realität von Raum und Zeit, d. h. daß sie unabhängig von aller Anschauung Objekte an sich sind. Auch diese Vorstellungsweise hat Kant sowenig übersehen, daß er vielmehr ihre Unmöglichkeit von allen Seiten dargetan und erleuchtet hat, direkt und indirekt, und nicht bloß in der transzendentalen Ästhetik. Aus dieser Vorstellungsweise fließen die Antinomien, die unmöglichen Weltbegriffe. Darum erklärt Kant ausdrücklich die Antinomien für einen indirekten Beweis der tran-

szendentalen Ästhetik: sie beweisen, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen sein müssen, weil sie unmöglich Objekte an sich sein können. Und ebenso läßt er die Möglichkeit der Freiheit, worauf seine Sittenlehre beruht, für die transzendentale Ästhetik zeugen und umgekehrt diese für jene. Wäre die Zeit nicht bloße Anschauung, bloße Erscheinungsform, wäre sie Realität an sich, so gäbe es nichts von der Zeit Unabhängiges, so wäre alles durchaus zeitlicher Natur, d. h. bedingt durch das Vorhergehende, also durchaus bedingt, so wäre jede Art der Freiheit unmöglich. Und ebenso läßt Kant die unendliche Teilbarkeit der Materie für die transzendentale Ästhetik zeugen. Wäre die Materie ein Ding an sich, so müßte die unendliche Menge ihrer Teile gegeben sein, diese Teile müßten an sich vorhanden sein, dann wäre der Widerspruch unlösbar und die Materie unmöglich. Die Freiheit beweist, daß die Zeit bloße Erscheinungsform (Anschauung) ist. Die Materie beweist dasselbe vom Raum. Wie also konnten die logischen Untersuchungen die Beweise, daß Raum und Zeit bloße Anschauungen seien, in der kantischen Kritik vermissen, als ob sie hier gar nicht vorhanden wären? Sie sind vorhanden in der transzendentalen Ästhetik, in der Widerlegung der rationalen Kosmologie, in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, in der Kritik der praktischen Vernunft. In der Tat, diese Beweise erleuchten das ganze kritische Lehrgebäude.

Und auch die Einsicht findet sich schon in der kantischen Kritik, daß keine Anschauung (auch nicht die einfachste der geraden Linie) zustande kommt ohne denkende Vernunfttätigkeit, in letzter Instanz ohne reine Begriffe. Diese Bedeutung und Funktion der Kategorien einleuchtend zu machen, gab Kant die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Er hätte deutlicher sagen sollen, daß die reinen Anschauungen, die er ja selbst als Vernunftanschauungen erklärte, Intellektualanschauungen seien. Hat er doch selbst bewiesen, daß die Sukzession als Anschauung oder Erfahrungsobjekt nur möglich

sei durch den Begriff der Kausalität, daß überhaupt Anschauungen ohne Begriffe blind seien!

10. Endlich noch einen Einwand gegen das Ganze. Wenn die Bewegung ist, was im Grunde die logischen Untersuchungen wollen, Bedingung und Prinzip alles Erkennens: wo bleibt unter diesem Gesichtspunkt die Möglichkeit der logischen Untersuchungen selbst? Aus welcher Bewegung soll ich mir diese Einsicht deutlich machen, daß die Bewegung Erkenntnisprinzip ist, diese Erkenntnistheorie? Und diese Einsicht ist doch die Summe der logischen Untersuchungen. Wenn alles Erkennen sich in der Tat auf Bewegung gründet, so muß auch diese Erkenntnis, deren Gegenstand das Erkennen und die Bewegung selbst ist, auf Bewegung oder auf eine Art der Bewegung gegründet sein. Welches also ist die Bewegung, unter welche die logischen Untersuchungen sich selbst stellen? Sie unterscheiden die erzeugende Bewegung (als Anschauung und materiellen Prozeß) und die vermittelnde Bewegung (als nachbildende und vorbildende). Aber die Selbsterkenntnis oder die Erkenntnistheorie wird durch die erste nicht erzeugt und durch die andere nicht vermittelt. Diese Erkenntnis also ist in keinem Fall eine Provinz der Bewegung. Wäre die Bewegung in der Tat das Prinzip und die ursprüngliche Bedingung der Erkenntnis, so könnte sie nie deren Objekt sein, so wäre gerade die Erkenntnis nicht möglich, mit welcher die logischen Untersuchungen beschäftigt sind. Diese Untersuchungen selbst, indem sie erklären, wie aus der Bewegung die Erkenntnis entsteht, sind in dieser Einsicht von keiner Bewegung abhängig. Entweder also ist eine solche Erkenntnis, wie die logischen Untersuchungen sein wollen, unmöglich, oder die Bewegung ist nicht Erkenntnisprinzip, denn das Erkenntnisprinzip muß unter allen Umständen ein solches sein, aus dem nicht bloß das Erkennen, sondern auch die Einsicht in das Erkennen, die Möglichkeit einer Erkenntnistheorie, erklärt und gerechtfertigt werden kann. Ein Prinzip der Dinge, aus welchem die Erkenntnis der Dinge d. h.

die Einsicht in dieses Prinzip nicht erklärt werden kann, ist allemal dogmatisch. Und ein Erkenntnisprinzip, aus welchem die Einsicht in das Erkennen d. h. die Erkenntnistheorie sich nicht rechtfertigen läßt, leidet an demselben Mangel.

11. Unsere Kritik faßt sich in folgende Punkte zusammen. Das Bewegungsprinzip ist nicht einmütig, denn es zerfällt in so viele Arten, die nur in dem Worte Bewegung übereinstimmen, aber nicht aus einer Quelle entspringen, auch nicht entspringen können. Dieses Prinzip ist auch nicht ursprünglich, weder als erzeugende noch weniger als vermittelnde Tätigkeit. Die Bewegung als Anschauung ist keine Instanz gegen das reine Denken. Das Verhältnis der Bewegung zum Denken wird so bestimmt, daß die gegebenen Bestimmungen sich gegenseitig aufheben. Denn die Bewegung soll die erzeugende Tat des Denkens und zugleich eine Bedingung alles Denkens sein. Sie soll die Bedingung alles Denkens sein und doch im Denken stattfinden. In der Bewegung selbst ist ein Problem (Widerspruch) enthalten. Dieses Problem ist nicht gelöst. Es wird nicht dadurch gelöst, daß man es an die Spitze stellt und zum Prinzip macht. Da aber die Bewegung nicht ursprünglich ist, so ist jener Grund nicht einmal vorhanden, der die Natur der Bewegung selbstverständlich machen soll, sowenig er es vermöchte, selbst wenn die Ursprünglichkeit der Bewegung außer Zweifel wäre. Die Bewegung ist kein erzeugendes Prinzip. Wenn sie es wäre, so könnte sie nie Raum und Zeit erzeugen. Wenn Raum und Zeit Realitäten an sich wären, so könnten sie nie reine oder ursprüngliche Anschauungen sein. Die kantischen Beweise gegen die erste Annahme werden von den logischen Untersuchungen vermißt, unbegreiflich mit welchem Rechte.

Wenn die Bewegung ein erzeugendes Prinzip wäre, was sie nicht ist, so würde sie doch nie das Erkennen erzeugen, also niemals Erkenntnisprinzip sein. Selbst wenn sie ein Erkenntnisprinzip wäre, so würde sie doch nie die Erkenntnis ermöglichen, welche die logischen Untersuchungen bezwecken: die

Erkenntnis, die sich selbst zum Objekt hat. Die Bewegung ist kein Prinzip, noch weniger Erkenntnisprinzip, noch weniger erkenntnistheoretisches Prinzip.

Diese hier vorgebrachten Einwürfe sind bei weitem nicht alle, die ich den logischen Untersuchungen zu machen habe, sondern nur die ersten und hauptsächlichsten. Ich habe bei diesem Standpunkte so ausführlich verweilt, weil er wie kaum ein anderer in der jüngsten Zeit das Verdienst hat, die wichtigste Frage der Philosophie von neuem auf die Tagesordnung gebracht und die Lösung in einem Wege versucht zu haben, der die Mängel der Vorgänger vermeiden wollte. Dieser Weg war zu prüfen, bevor wir den unsrigen ergreifen.

Dritter Abschnitt.
Die Methode der Logik.

§ 67.
Der Standpunkt zur Lösung der Aufgabe.

Die Lösung des Erkenntnisproblems, welches das logisch-metaphysische ist, fordert den Standpunkt der Identität von Denken und Sein; denn ein Sein, das vom Denken völlig unabhängig ist und eine beziehungslose Position für sich ausmacht, kann dem Denken nie einleuchten und ist als solches undenkbar. Dies gilt gegen Herbart. (S. § 62, Nr. 5.) Und zwar wird eine solche Identität von Denken und Sein gefordert, welche die Ursprünglichkeit des Denkens nicht aufhebt; denn sobald das Denken in die Reihe des Bedingten eintritt oder nichts weiter sein soll als diskursives Denken, ist durch dasselbe eine metaphysische Erkenntnis unmöglich. Und wie soll eine solche Erkenntnis ohne Denken möglich sein? Dies gilt gegen Schopenhauer. (S. § 64, Nr. 5.) Die Identität wird aufgehoben, wenn man das Sein als Realität an sich dem Denken gegenüberstellt; die Ursprünglichkeit des Denkens wird aufgehoben, wenn man das Denken mit der Anschauung (Bewegung) identifiziert oder durch diese bedingt. Dies gilt gegen Trendelenburg, der zwar dem Sein gegenüber die Ursprünglichkeit des Denkens bejaht und in der Bewegung die Identität beider sucht, aber im Grunde das Verhältnis des Seins zum Denken ähnlich wie Herbart und das Verhältnis des Denkens zur Anschauung ähnlich wie Schopenhauer auffaßt.

1. Was ist ursprüngliches Denken? Das Denken erscheint zunächst bedingt durch die empirische Anschauung, durch die konkreten, sinnlichen Vorstellungen. In dieser Abhängigkeit ist es diskursiv, vergleichend, verallgemeinernd, mit einem Wort abstraktes Denken, welches selbstverständlich das ursprüngliche Denken nicht ist.

Aber die empirischen Anschauungen selbst sind bedingt durch Grundanschauungen, und diese sind bedingt durch Grundbegriffe, die nicht möglich sind ohne ein erzeugendes Denken. Wäre das Denken nicht erzeugend, so könnte es nie diskursiv werden. Wenn das Denken nicht die Anschauung erzeugte, so könnte es sich nie aus der Anschauung wiedererzeugen. Wenn nicht aus dem Denken die Anschauung hervorginge, so könnte aus der Anschauung niemals das Denken hervorgehen. Das Denken, welches der Anschauung zugrunde liegt, ist erzeugend; das Denken, welches der Anschauung folgt, ist diskursiv.

2. Das diskursive Denken ist daher das durch die Anschauung vermittelte Resultat des erzeugenden Denkens. Daher die Grundbegriffe, welche das erzeugende Denken bildet, wieder zum Vorschein kommen in dem diskursiven Denken, welches sie nicht bildet, sondern entdeckt, indem es die Anschauung auflöst und analysiert; das diskursive Denken entdeckt diese Begriffe als in der Anschauung enthalten. Es ist deshalb eine selbstverständliche Sache, daß im Hintergrunde des diskursiven Denkens die Anschauung liegt und darum die Entwicklung der Kategorien vermöge der Abstraktion begleitet. Begriffe vermöge der Abstraktion entwickeln heißt soviel, als sie aus der Anschauung entwickeln. Natürlich ist in dieser Entwicklung die Anschauung das notwendige Substrat. Damit ist nur bewiesen, daß die Anschauung die Kategorien in sich enthält, aber keineswegs bewiesen, daß sie aus der Anschauung entspringen.

3. Hier bemerke ich im Rückblick auf die vorhergehenden Standpunkte zwei Grundirrtümer, die dadurch entstehen, daß

aus einer richtigen Tatsache ein falscher Schluß gemacht wird. Es ist richtig, daß im diskursiven Denken durch fortgesetzte Abstraktion die Begriffe (Kategorien) zum Vorschein kommen; daraus folgt nicht, daß sie durch diskursives Denken (Abstraktion) entstehen oder erzeugt werden: in diesem Irrtum befindet sich Schopenhauer. Es ist richtig, daß vermöge des diskursiven Denkens die Begriffe (Kategorien) aus der Anschauung geschöpft werden; daraus folgt nicht, daß sie aus der Anschauung entspringen: in diesem Irrtum bewegt sich Trendelenburg.

Den richtigen Tatsachen stelle ich zur Ergänzung folgende Tatsachen gegenüber: 1. Wenn das diskursive Denken vermöge der Abstraktion die Begriffe darstellt, so ist es diese Tätigkeit nicht, welche die Begriffe erzeugt oder bildet. Vielmehr setzt jede angebliche Erzeugung dieser Art die Begriffe voraus, und zwar in jedem Fall. 2. Wenn die Begriffe in der Anschauung enthalten sind, so sind sie nicht durch die Anschauung erzeugt, denn a) die Anschauung als solche kann überhaupt keine Begriffe erzeugen, und b) sie kann selbst als eine geordnete Vorstellung, die sie ist, ohne Begriffe nicht zustande kommen.

Den falschen Schlüssen stelle ich daher folgende Schlüsse als notwendig gebotene entgegen: 1. die Begriffe (Kategorien) fordern eine erzeugende Tätigkeit, die sie bildet; 2. diese erzeugende Tätigkeit muß eine denkende sein, da nur diese vermögend ist Begriffe zu machen: also fordern die Kategorien ein erzeugendes Denken, ohne welches sie nicht sein können. (Vgl. Abschnitt I, § 6.)

Daher kommt jene Erfahrung, in die jeder einstimmen wird, daß die Begriffe, die wir durch Abstraktion vorstellen, uns nicht als etwas Neues erscheinen, das jetzt erst entsteht, sondern als etwas Bekanntes, das wir sofort wiedererkennen und bejahen. Hier gilt die tiefsinnige Lehre Platos von der Anamnesis. Diese Erfahrung hat auch die Lehre von

den angeborenen Ideen veranlaßt, die, richtig genommen, das Problem enthält, die ursprünglichen Data in ursprüngliche Produktionen aufzulösen, d. h. die Grundbegriffe, die nur denkend erzeugt sein können, denkend wiederzuerkennen. Dieser bewußte Erzeugungsprozeß ist die Aufgabe, die vor uns liegt. Wie wird sie gelöst?

§ 68.

Der Weg der Lösung.

Wie wird die Aufgabe der Logik gelöst? Wie werden die Kategorien erzeugt? Wie wird die Intelligenz in ihren Grundbegriffen erkannt? Wir verstehen hier unter der Intelligenz die Vernunft als das erzeugende Denken, welches dem anschauenden Denken zugrunde liegt. Unsere Aufgabe erstreckt sich daher von dem erzeugenden Denken bis zum anschauenden Denken. Wo dieses beginnt, endet die Aufgabe der Logik. Daher auch die Grundanschauungen, wie Raum und Zeit, nicht selbst in die Logik gehören, wohl aber die Grundbegriffe voraussetzen. Man nennt die Anschauung den vollkommen bestimmten Begriff. Also muß die Erzeugung des Begriffs vollendet sein, um die Anschauung zu ermöglichen. Man schaut auch nur so viel an, als man denkt, und zwar in jedem Falle.

1. Wie wird das erzeugende Denken erkannt? Offenbar kann es nur durch sich selbst und nur in seinen Erzeugungen erkannt werden. Jede dieser Erzeugungen ist ein notwendiger Gedanke, ein Vernunftbegriff, eine Handlung der Intelligenz, worin das Wesen derselben sich ausspricht und bestimmt. Jede dieser Handlungen ist durch die Natur der Intelligenz geboten, sie ist darum notwendig, sie geschieht daher zunächst unwillkürlich, wie von selbst, d. h. ohne Reflexion. Sobald aber das Denken seinen Erzeugungsprozeß erkennen will, muß es auf sich selbst reflektieren, es muß sich diesen Erzeugungsprozeß der Begriffe mit Bewußtsein vorstellen, d. h. es muß seine Grundbegriffe in ihrem notwendigen Zusammenhang

durchdenken. Worin besteht dieser notwendige Zusammenhang?

2. Der Erzeugungsprozeß der Begriffe ist, wie jeder Erzeugungsprozeß, eine fortschreitende Bildung, deren Formen immer ausdrucksvoller und bestimmter werden, und zwar erzeugen sich diese Bestimmungen (keine für sich, sondern) jede aus der vorhergehenden, in der sie vorgebildet und angelegt ist. So ist auch das Denken in der Erzeugung der Begriffe ein solcher Prozeß fortschreitender und zunehmender Bildung, in welcher jeder Begriff eine notwendige Denkform und zugleich ein notwendiges Denkproblem ausmacht, das zu seiner Auflösung einen neuen und höheren Begriff fordert. Solange diese Erzeugung reflexionslos vor sich geht, ist sie gleichsam ein logischer Naturprozeß, behaftet mit allen Mängeln und Zufälligkeiten einer natürlichen Entwicklung. So erscheint die Bildung der Begriffe in der beginnenden Geistestätigkeit des Menschen, nicht ihrer selbst mächtig, nicht in einem ununterbrochenen und durchsichtigen Zusammenhang, nicht methodisch, darum nicht weniger ursprünglich. Unsere Aufgabe ist die bewußte Erzeugung der Begriffe, welche das Denken notwendig bildet: die bewußte Einsicht in diese Probleme und ihre Lösung. Erst dadurch, d. h. durch die Logik als Wissenschaft kommt Methode und Ordnung in die Bildung der Begriffe, sowie durch die Mathematik als Wissenschaft Methode und Ordnung in die Bildung der Größen.

3. Wir nennen den Erzeugungs- oder Bildungsprozeß der Grundbegriffe, diese fortschreitende Bildung und Auflösung der Denkprobleme, Entwicklung. Wir nennen das erzeugende Denken, weil es der Anschauung und Erfahrung zugrunde liegt, das ursprüngliche oder reine Denken. Also handelt es sich hier um die Entwicklung der Begriffe oder, da diese die notwendigen Bestimmungen des Denkens sind, um die Entwicklung des Denkens, des reinen Denkens, und da das Denken als ursprüngliche Selbsttätigkeit nur sich selbst entwickeln kann, um die Selbstentwicklung des reinen Denkens.

Im Grunde ist diese letzte Bestimmung selbstverständlich, denn jede Entwicklung ist, richtig verstanden, Selbstentwicklung.

Hier erheben sich zwei Fragen, welche die Methodenlehre zu beantworten hat: 1. Was ist Entwicklung? 2. Was ist reines Denken?

§ 69.

Begriff der Entwicklung

Jede Entwicklung ist eine Reihe verschiedener, zusammengehöriger Bildungsformen. Diese Formen sind einander nicht nebengeordnet als so viele Subjekte, deren jedes von dem andern unabhängig ist, sondern diese Bildungsformen gehören demselben Subjekte an und gehen aus diesem in geordneter Reihenfolge hervor. Worin besteht diese Ordnung?

1. Die gesamte Reihenfolge ist gleich einem und demselben Subjekt. Jedes Glied folgt nicht bloß auf das nächstvorhergehende, sondern aus demselben, ist also durch alle vorhergehende Glieder bedingt und vermittelt. Die Glieder verhalten sich demnach als Grade oder Stufen. Entwicklung ist daher Stufenreihe. Stufen verhalten sich als höhere und niedere, die höhere geht aus der niederen hervor, dieser Hervorgang ist ein Fortschritt. Entwicklung ist daher fortschreitende Stufenreihe. Was ist Stufenfolge?

2. Wenn die höhere Stufe aus der niederen hervorgehen soll, so muß sie in dieser bereits der Möglichkeit nach enthalten sein. Dasselbe Subjekt erscheint in seinem ganzen Umfange in jedem Entwicklungsgrade, aber was in der niederen Stufe erst angelegt und noch gleichsam verhüllt und unbestimmt war, das erscheint auf der höheren hervorgebracht und in bestimmten Formen entfaltet. Entwicklung ist Entfaltung. Was in der niederen Stufe noch implizite vorhanden war, das ist auf der höheren explizite dargestellt. Derselbe Inhalt in beiden: dort in der Form der Involution, hier in der Form der Evolution. Entwicklung ist da-

her fortschreitende Entfaltung (Verwirklichung) der Anlage. Was ist Anlage?

3. Ohne Anlage keine Entwicklung. Wo Anlage ist, da ist Entwicklung. Die Einsicht in die Natur der Anlage ist die Einsicht in das Wesen der Entwicklung. Anlage ist Disposition zu etwas: der Trieb, etwas zu werden, was man noch nicht ist. Jede Anlage ist ein Zustand, der einen anderen höheren aus sich hervortreibt, also ein Triebzustand (Werdezustand). In diesem Triebzustande ist dasselbe Subjekt doppelt gesetzt: als das, was es ist, und zugleich als das, was es noch nicht ist, aber seiner Natur nach sein kann und will, also vermöge seines Strebens ist. Mithin kommen in diesem Zustande demselben Subjekte entgegengesetzte Bestimmungen zugleich zu, es ist mit sich uneins: es ist nicht mehr, was es noch ist, und es ist noch nicht, was es schon ist. Es ist der Widerspruch zwischen Trieb und Zustand, zwischen dem faktischen und dynamischen Dasein, zwischen der aktuellen und potentiellen Bestimmung.

4. Anlage ist demnach Widerspruch. In jeder Anlage ist die höhere und niedere Daseinsform zugleich in demselben Subjekte gegeben: jene als Trieb, diese als Zustand. Ohne diesen Widerspruch gibt es keine Entwicklung. Die Entwicklung als Entfaltung der Anlage ist demnach der Prozeß, der die inneren Widersprüche des Subjekts hervortreibt und löst: die fortschreitende Erzeugung und Lösung dieser inneren Widersprüche.

Daß die Anlage Widerspruch ist, bezeugt jedem die eigene Erfahrung. Sobald man einer Anlage inne wird, fühlt man sich doppelt; man hat das peinlich-kraftvolle Gefühl, zu sein, was man noch nicht ist, und nicht zu sein, was unsere innere Natur sein will, also ihrem innersten Streben nach ist. Dieses Gefühl ist jene „inquiétude poussante", von der Leibniz redet. So sehr streitet man mit der Erfahrung, wenn man die Widersprüche in der Natur der Dinge leugnet! Jede Lebensepoche, die einen Durchbruch ankündigt, ist wider-

spruchsvoll, jeder Zustand, in dem wir von einer Aufgabe erfüllt sind, die wir noch nicht gelöst haben.

Zusatz 1. Hegel hat die Entwicklung „Dialektik oder dialektischen Prozeß", die Methode der Entwicklung „dialektische Methode" genannt. Diese Bezeichnung hat mancherlei Mißverständnisse veranlaßt, weil das Wort, in seinem gewöhnlichen Verstande genommen, mehr dem sophistischen Verfahren ähnlich sieht als der Natur der Dinge und der Erkenntnis. Der Vergleichungspunkt zwischen Entwicklung und Dialektik liegt darin, daß es sich in beiden um Widersprüche handelt, die zutage gefördert werden und gelöst sein wollen. In der gewöhnlichen Dialektik sind es die Widersprüche der menschlichen Meinungen, die im Gespräch hervortreten; in der wissenschaftlichen Dialektik, die Hegel im Sinn hat, sind es die Widersprüche in der Natur der Begriffe und Dinge, deren Erzeugung und Lösung dem Begriff der Entwicklung gleichkommt. In diesem Sinn ist die dialektische Methode keine Erfindung Hegels. Vielmehr war es Fichte, der diese Methode vorgebildet hat. (S. § 56. Zusatz.)

Zusatz 2. Der Typus der Entwicklung ist das Stufenverhältnis. Wie verhält sich die niedere Stufe zur höheren und umgekehrt?

1. Die niedere Stufe ist nicht mehr gegenwärtig, sobald die höhere eintritt; sie ist durch diese verneint. Zugleich ist sie geworden, was sie sein wollte; sie hat erreicht, wonach sie strebte: sie ist in der höheren Stufe, die aus ihr hervorgegangen, erhöht. Eben darum ist sie zugleich in der höheren erhalten. Um mit einem Worte dieses dreifache Verhältnis zu bezeichnen: die niedere Stufe ist in der höheren „aufgehoben". Sie ist nicht mehr ein selbständiges Produkt, sie ist nur noch ein mitwirkender Faktor in der höheren Stufe, ein Moment der Entwicklung. Die niedere Stufe ist in der höheren, wie der typisch gewordene Ausdruck lautet, „aufgehobenes Moment".

2. Die höhere Stufe ist die Vollendung der niederen. Was auf dieser angestrebt wurde, ist hier Wirklichkeit geworden; was dort gewollt wurde, ist hier bewährt. Daher die höhere Stufe „die Wahrheit der niederen".

§ 70.

Entwicklungsgrundbegriffe. Die Entwicklung als Identitätsprinzip.

Wenn wir den Begriff der Entwicklung analysieren und in seine Elemente auflösen, so ergeben sich die Grundbegriffe der Entwicklung.

1. Entwicklung ist Prozeß, also ein Geschehen, eine Veränderung, ein Werden. Was in der Entwicklung geschieht, ist bedingt durch alles Vorhergehende. Entwicklung ist also ein notwendiges Geschehen. Dieses notwendige Geschehen ist in jedem Momente der Entwicklung bedingt durch das Vorhergehende als seine Ursache, durch das Folgende (die höheren Stufen) als sein Ziel. In der ersten Rücksicht ist jeder Entwicklungsakt Wirkung, in der zweiten Rücksicht ist jeder Entwicklungsakt Mittel. Also ist die Entwicklung in jedem Momente sowohl ursächlich als zweckmäßig bedingt. Nichts geschieht hier ohne Ursache, nichts ohne Zweck. Die gesamte Entwicklungsreihe bildet sowohl einen Kausalzusammenhang als Finalzusammenhang; das bewegende Prinzip der Entwicklung ist sowohl wirkende Ursache als Endursache; der Begriff der Entwicklung fordert sowohl den Begriff der Kausalität als den der Teleologie.

Der letzte Grund aller Entwicklung ist das Subjekt, das seine Anlage verwirklicht; der letzte Zweck aller Entwicklung ist die Verwirklichung alles dessen, was im Subjekt als Anlage enthalten ist. Also fällt Grund und Zweck der Entwicklung in denselben Punkt. Dasselbe Subjekt ist sowohl der Grund, aus dem hier alles folgt, als der Zweck, zu dem hier alles geschieht, sowohl das aristotelische ὅθεν ἡ κίνησις als das οὗ ἕνεκα.

2. Ist aber Grund und Zweck der Entwicklung dasselbe Subjekt, so ist die Entwicklung nichts anderes als selbsttätige Entfaltung, Selbstverwirklichung d. h. Selbstzweck. Zweck ist, was geschehen soll: das Ziel, welches erstrebt wird. Im Unterschiede von dem gegebenen Dasein, von dem tatsächlichen Zustande ist der Zweck ideal. Ein Zweck, der nur ideal ist, der nicht sich selbst verwirklicht, sondern höchstens verwirklicht wird, ist eine bloße Vorstellung. Im Unterschiede von der bloßen Vorstellung ist der Selbstzweck Idee, weil er die Notwendigkeit der Selbstverwirklichung in sich trägt.

3. Es geschieht in der reinen Entwicklung nichts, wovon

nicht das Subjekt selbst den alleinigen Grund und selbst den alleinigen Zweck ausmacht. Mithin schließt die Entwicklung jeden Zwang aus; man kann nicht entwickelt werden, sondern nur sich selbst entwickeln: Entwicklung ist daher Freiheit. Aber in der Entwicklung kann nur das verwirklicht werden, was in dem Wesen des Subjekts begründet ist, also nicht alles Beliebige; die Entwicklung ist kein willkürliches Geschehen: Entwicklung ist daher Notwendigkeit. Sie ist Freiheit ohne Willkür, Notwendigkeit ohne Zwang. In seiner Entwicklung ist das Subjekt in seinem selbsteigenen Element, welches nicht ebensogut ein anderes sein kann, d. h. diese seine Entwicklung ist zugleich frei und notwendig.

4. So ist in dem Begriff der Entwicklung der Gegensatz aufgelöst von Kausalität und Teleologie (causa efficiens und causa finalis), von Idee und Wirklichkeit, von Notwendigkeit und Freiheit. Als die Einheit dieser Gegensätze ist der Begriff der Entwicklung ein wirkliches Identitätsprinzip.

§ 71.

Die Entwicklung als Universalprinzip. Die geschichtlichen Universalsysteme.

Entgegengesetzte Begriffe sind einseitig und in dieser Einseitigkeit beschränkt. Das Prinzip der Entwicklung, weil es die Gegensätze versöhnt, ist universell. Ebenso sind es die philosophischen Systeme, die sich auf dieses Prinzip gründen. In solchen Systemen lösen sich die Grundfragen der Philosophie, deren jedes Zeitalter die seinige hat, versöhnen sich die entgegengesetzten Richtungen, welche die großen Probleme der Philosophie ausmachen. Jedes philosophische Zeitalter hat sich in einem solchen Universalsystem vollendet, jedes hat die Aufgabe gehabt, einen Gegensatz aufzulösen, es hat ihn aufgelöst jedesmal durch den Begriff der Entwicklung.

1. Die griechische Philosophie hatte die Aufgabe, den Gegensatz von Stoff und Form auszugleichen, das Problem

zu lösen: wie formt sich der Stoff? wie entstehen die Dinge? wie entsteht die Erkenntnis? Sie hat diese Aufgabe gelöst in dem aristotelischen Universalsystem, welches die Form als Entwicklung des Stoffs, die Welt als Stufenreich von Entelechien d. h. als Entwicklung der Dinge, die Erkenntnis als Entwicklung der Begriffe auffaßt und erklärt. Dieses System ist durchgängig Entwicklungssystem.

2. Die scholastische Philosophie wollte den Gegensatz von Glauben und Wissen aufheben, das Reich der Natur und das Reich der Gnade in einem System vereinigen. Diese Vereinigung, wie sie dem kirchlichen Geiste entspricht, ist eine Frucht der aristotelischen Scholastik, der Grundgedanke der thomistischen Theologie, die nichts anderes ist als ein Entwicklungssystem im Geiste des Mittelalters.

3. Die vorkantisch-naturalistische (dogmatische) Philosophie hat den Gegensatz von Denken und Ausdehnung zu ihrem Ausgangspunkt, zu ihrem Problem. Wie verhält sich das Denken zur Ausdehnung, die Seele zum Körper, die vorstellende Kraft zur bewegenden? Diese Frage löst die leibnizische Philosophie durch den Begriff der Entwicklung, durch die Monadenlehre, welche jedes Wesen als Individualität, jede Individualität als Entwicklung, die Welt als ein kontinuierliches Stufenreich von Entelechien vorstellt. Diese Philosophie ist durchgängig Entwicklungssystem, zugleich ist sie als solches ein Universalsystem, das sich zu den Gegensätzen der Welt und Philosophie überall versöhnend, ausgleichend, „harmonistisch" verhält und verhalten will.

4. Das Hauptproblem der Philosophie seit Kant ist der Gegensatz von Geist und Natur, Freiheit und Notwendigkeit. Eben diesen Gegensatz will die Identitätsphilosophie, in welcher Form sie auch auftritt, durch den Begriff der Entwicklung auflösen. Die Identitätssysteme sind sämtlich Entwicklungssysteme.

Zusatz 1. Der Gegensatz von Form und Stoff im Sinne der aristotelischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich von Dynamis und

Energie, Ursache und Zweck, Kausalität und Teleologie. Der Gegensatz von Denken und Ausdehnung im Sinne der vorkantischen Philosophie kommt dem Gegensatz gleich des Idealen und Realen. Der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit im Sinne Kants fällt zusammen mit dem Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung, praktischer und theoretischer Vernunft, intelligibler und empirischer Welt.

Zusatz 2. Das sittliche und wissenschaftliche Bewußtsein der Gegenwart stimmen in einer sehr bemerkenswerten Weise darin überein, daß sie die Entwicklung zu ihrem Prinzip und ihrer Forderung machen. Auf so vielen Gebieten sowohl der Wissenschaft als des Lebens handelt es sich schon anerkanntermeise um nichts höheres als die Durchführung dieses Prinzips. Die Erziehung weiß seit Pestalozzi, daß sie im Gegensatz gegen alle Geistesdressur und mechanische Abrichtung ihre wahre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie in jeder Rücksicht die selbsttätige Entwicklung des Individuums bezweckt und leitet. Auf den verschiedenen Gebieten des öffentlichen Lebens werden die Bedingungen begehrt und eingerichtet, unter denen die gesellschaftlichen Interessen jeder Art sich ungehindert und frei entwickeln können. Ein natürlicher Widerspruch erhebt sich gegen alles, das die Selbstentwicklung aufhebt oder hemmt. Sie will auf keinem Gebiet unterdrückt, ebensowenig forciert oder künstlich und gewaltsam beschleunigt werden. Wahre Aufklärung ist Entwicklung, Erziehung, selbsttätige Bildung. Jede Aufklärung, die von der Entwicklung d. h. von der vorhandenen Bildungsstufe absieht, ist Aufklärerei. Die befohlene Aufklärung ist vielleicht besser gemeint, aber nicht weniger despotisch, als die verbotene. Lessing hielt es mit der echten Aufklärung und war einer ihrer größten Führer, er war zugleich ein abgesagter Gegner aller Aufklärerei. Ebenso Kant. Beide waren auch in diesem Punkte kritisch. Deshalb hat Lessing Joseph II. getadelt wegen seiner künstlichen Aufklärungsexperimente, und aus demselben Grunde hat Kant Friedrich den Großen gelobt, weil dieser das Prinzip hatte, die Geister gewähren zu lassen.[1] Die heutige Zeit verhält sich zur menschlichen Freiheit anders, als die dogmatische Aufklärung und der Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts. Uns gilt die Freiheit als eine Frucht der Entwicklung und nur als eine solche, während sie in der dogmatischen Aufklärungszeit als ein glückliches Geschenk angesehen wurde, das einem Volke zu guter Stunde einbeschert werden könne durch einen menschenfreundlichen Fürsten. — Selbst die Poesie der letzten großen Zeit läßt sich durch dieses Prinzip erleuchten. Der Mensch in seiner Ent-

[1] Fr. H. Jacobi: Etwas das Lessing gesagt hat. Kants Abhandlung: Was ist Aufklärung?

wicklung bildet das unerschöpfliche Thema, welches die größten Dichter dieser Zeit erfüllt und beschäftigt hat. Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist die harmonische Vollendung des Individuums; das bewegende Prinzip ist das gewaltige von dem großen Zweck erfüllte Streben; die Probleme sind die Widersprüche, die das menschliche Gemüt einnehmen und mit dämonischer Macht beherrschen. Diese verschiedenen Seiten der Menschenentwicklung finden wir als hervortretende Grundzüge wieder in der Menschendarstellung der Goethe, Schiller, Byron.

§ 72.

Die Entwicklung als wissenschaftliche Methode.

Unter der wissenschaftlichen Methode verstehen wir den bestimmten und geordneten Weg, welchen das Denken nimmt zur Erkenntnis eines Objekts, zur Lösung einer Aufgabe. Die zu lösende Aufgabe bestimmt die wegweisende Richtung. Wenn zu einer gegebenen Tatsache die Bedingungen gefunden werden sollen, aus denen sie folgt, so muß die wissenschaftliche Untersuchung von den Erscheinungen zu den Ursachen emporsteigen durch eine fortschreitende Analysis im Wege der Induktion. Soll umgekehrt aus den entdeckten Bedingungen die Tatsache abgeleitet und dargestellt werden, so muß die wissenschaftliche Untersuchung von den Ursachen zu den Erscheinungen herabsteigen durch eine fortschreitende Synthesis im Wege der Deduktion.

Soll nun ein Objekt erkannt werden, das vermöge seiner Natur eine Entwicklung bildet, so wird in diesem Fall die Erkenntnisaufgabe nur dadurch gelöst werden können, daß die denkende Untersuchung auf diesen Entwicklungsprozeß eingeht und denselben aus dem Begriff der Sache wiedererzeugt. Entwicklung der Sache läßt sich nur erkennen durch Entwicklung des Begriffs der Sache. Hier also fordert die Erkenntnis zur Lösung ihrer Aufgabe Begriffsentwicklung, d. h. Entwicklung als wissenschaftliche Methode.

1. Die Entwicklung, die in einem gegebenen Objekte erscheint, geschieht in der Zeit. Entwicklung in der Zeit ist Geschichte. Die chronologische Ordnung bildet den Leitfaden

und die Richtschnur zur Geschichtserkenntnis. Die Einsicht in die geschichtlichen Tatsachen (Zeitfolge der Begebenheiten), wie sie geschehen sind, ist eine Aufgabe, die nur gelöst werden kann durch die historische Methode sowohl der Forschung als der Darstellung. Diese Methode erstreckt sich soweit, als die zeitliche Entwicklung erkennbar ist und ihre Objekte erkennbar macht.

2. Diese Methode geht zurück bis zu dem Zeitpunkt, wo die geschichtliche Entwicklung beginnt. Sie nimmt das Objekt auf in seinem Anfange, in seinem zeitlichen Ursprunge; sie zeigt, wie es entstanden ist, läßt dasselbe gleichsam vor unsern Augen aus seinen zeitlichen Bedingungen wieder entstehen und verfolgt von hier aus die Metamorphosen, die das Objekt im Laufe der Zeit erfährt. Die Entwicklung in der Zeit ist Geschichte; die Entstehung in der Zeit ist Genesis. Die geschichtliche Entwicklung will historisch, der zeitliche Ursprung des Objekts genetisch erkannt sein. Nun ist die geschichtliche Entwicklung ein stetiger Bildungsprozeß, in dem die Veränderung, also auch das Entstehen (relativ genommen) nicht aufhört. Darum ist die historische Methode durchgängig genetisch. Ihre Richtschnur ist die genealogische Ordnung des Geschehens.

3. Indessen ist die genetische Methode als solche nicht imstande, ihr Objekt vollkommen zu durchdringen. Vielmehr steht die Erkenntnis der Entwicklung unter einer Bedingung, ohne welche kein Entwicklungsprozeß gedacht werden kann, und welche selbst durch die Mittel der bloß genetischen Methode nicht erkennbar ist. Um in dem zeitlichen Geschehen eine Entwicklung, in dem zeitlichen Ursprung den Anfang einer Entwicklung zu erkennen, muß man wissen, was in diesen Erscheinungen sich hervorbringen will, man muß das Subjekt kennen, das der gesamten Entwicklung als erzeugende Ursache und innerer Zweck zugrunde liegt: d. i. das treibende Prinzip der Entwicklung, ihren Endzweck oder ihre Idee, diesen „λόγος σπερματικός", der im innersten Wesen der Sache als Wille

zur Entwicklung enthalten und angelegt ist. Dieser innere, die ganze Entwicklung treibende und beherrschende Zweck fällt weder mit dem zeitlichen Anfange seiner Erscheinung noch mit einer einzelnen Begebenheit seiner geschichtlichen Ausbildung zusammen: er ist der genetischen Methode als solcher unzugänglich und unerreichbar. Hier ist die in der Natur der genetischen Methode gelegene Schranke, welche deutlich zeigt, daß sich die Entwicklung als Objekt und die genetische Methode als Erkenntnis desselben nicht decken.

Der innere zur Erscheinung drängende Zweck bildet den wahren Ursprung der Entwicklung. In ihm entdecken sich die inneren Widersprüche, welche die Entwicklung treiben. Jetzt erst wird die Entwicklung als solche erkennbar. Die Erkenntnis der Entwicklung aus diesem ihrem wahren Ursprunge ist die philosophische Erkenntnis der Entwicklung oder die philosophische Entwicklungsmethode.

4. Die philosophische Methode der Entwicklung ist der genetischen (historischen) Methode nicht entgegengesetzt, sie ist umfassender und tiefer als diese, sie begreift mehr und dringt in den Kern der Sache; für sie ist der Anfang nur die erste Erscheinungsform des Objekts, nicht der Grund und das Wesen desselben. Daher schließt sie die genetische Methode nicht aus, sondern ein. Ohne philosophische Einsicht kann die genetische Methode nur das zeitliche Geschehen, aber nicht in demselben den innern Zweck begreifen, der die Entwicklung ausmacht; ohne genetische Methode kann die philosophische nicht dem geschichtlichen Gange, den die Entwicklung in der Tat nimmt, gleichkommen. Sie wird zur dialektischen Konstruktion, die an den widersprechenden Tatsachen der Geschichte als so vielen negativen Instanzen scheitert. Die genetische Methode kann die philosophische nie entbehren. Die philosophische Methode wird die genetische nur dann nicht bedürfen, wenn es sich um eine Entwicklung handelt, die keine Zeitfolge ist, d. h. um eine rein logische Entwicklung. (S. § 74.)

5. Der Wert und die Bedeutung einer Erscheinung läßt sich nur beurteilen durch den innneren Zweck, der das Wesen der Erscheinung ausmacht. Wo der Zweck fehlt oder die Einsicht in denselben, ist die Wertschätzung unmöglich. Nur unter diesem Gesichtspunkt läßt sich in der Erscheinung das treibende Prinzip, der innere Widerspruch erkennen, läßt sich das Zufällige von dem Notwendigen, das Echte von dem Unechten unterscheiden. Diese Unterscheidung ist die kritische Einsicht. Hier zeigt sich der Unterschied der philosophischen Entwicklungsmethode von der genetischen. Die philosophische Methode ist kritisch, was die genetische, als solche genommen, nicht ist. Wenn sie es ist, ist sie es nur vermöge der philosophischen Einsicht.

6. Es gibt eine echte, die Sache treffende Kritik und eine unechte, die der Sache äußerlich bleibt. Beide beurteilen den Wert der Sache, beide brauchen ein Beurteilungsmaß, das sie aus dem Zweck schöpfen, mit dem sie die Sache vergleichen. Die echte Kritik vergleicht die Sache mit deren eigenem, innerem Zweck; die unechte vergleicht sie mit einem fremden, der das Wesen der Sache nicht trifft. Man kann daher jene auch die objektive Kritik, diese die willkürlich subjektive nennen. Die wissenschaftliche Bedeutung ist nur bei der ersten. Da nun in der philosophischen Entwicklung der innere Zweck der Sache die Richtschnur der Methode bildet, so leuchtet ein, daß diese Methode nicht bloß der genetischen gegenüber die kritische ist, sondern unter allen Arten der Kritik die methodische Kritik ausmacht, weil sie die Sache nicht von außen beurteilt, sondern durch ihren innern Zweck gleichsam sich selbst beurteilen läßt. Die sachgemäße Entwicklung ist zugleich die sachgemäße Kritik.

7. Die Entwicklung der Begriffe ist darum zugleich die Kritik der Begriffe. Die Einsicht in die Entwicklung der Kategorien enthält zugleich die Einsicht in den Wert jeder Kategorie. Diese philosophische Entwicklung der reinen Begriffe, welche zugleich deren Kritik ist, bildet die eigentliche

Aufgabe und Methode unserer Wissenschaft. Das Denken ist früher als die Logik. Der Gebrauch der Kategorien (also auch deren Erzeugung) ist früher, als die Einsicht in ihren Wert und in ihre Probleme. Was in der Logik zum ersten Male geschieht, ist die bewußte, sich selbst durchsichtige Entwicklung der reinen Begriffe oder, da diese die notwendigen Denkfunktionen sind, die bewußte Entwicklung des reinen Denkens selbst. Ähnlich verfährt die Mathematik. Was die Anschauung unwillkürlich konstruiert hat vor aller mathematischen Einsicht, wird durch die letztere zu einer bewußten Konstruktion, zu einer Aufgabe, die eine methodische Lösung und deshalb eine methodische Wissenschaft fordert.

Es bleibt zur Lösung unserer Aufgabe noch die Frage übrig: was ist reines Denken?

Zusatz. Unsre Methode ist die Begriffsentwicklung, die der formalen Logik ist die Begriffseinteilung. Die Unterschiede der Entwicklung sind Stufen, die der Einteilung sind Arten. Stufen bilden Übergänge, Arten schließen sich gegenseitig aus. Die Einteilung fordert Nebenordnung und Unterordnung, die Entwicklung fordert Kontinuität. Dort wird eingeteilt, hier macht sich die Einteilung von selbst. Zugleich leuchtet ein, daß auch in diesem Punkte die formale Logik auf die unsrige hinweist; denn die Einteilung verhält sich zur Entwicklung nicht etwa wie eine Methode zur andern, sondern wie der Entwurf zur Ausführung. Die vollendete Einteilung ist Entwicklung. Denn die vollständige Einteilung darf keine Zwischenart überspringen, und wenn sie den Weg von der Gattung durch die Art zur Unterart durch alle Mittelarten ohne Sprung zurücklegt, so bildet sie eine stetig fortschreitende Spezifikation des Begriffs, sie ist nicht mehr Einteilung, sondern Gliederung, wie Plato sie wollte (vgl. § 21, Nr. 5), d. h. Entwicklung. Die Einteilung vollendet sich in einer kontinuierlichen Stufenfolge der Begriffe. Auch Kant fordert zur Vollständigkeit der systematischen Einteilung außer dem Prinzip der Homogeneität, welches die oberste Gattung d. h. die höchste Einheit der Erscheinungen sucht, und dem Prinzip der Spezifikation, welches die größte Mannigfaltigkeit der Arten verlangt, das Prinzip der Affinität oder Kontinuität, d. h. das stufenartige Wachstum der Verschiedenheit, wodurch die Einteilung die Form der Entwicklung annimmt.[1]

[1] Kritik d. r. Vernunft. Transz. Dial. Anhang 3. Vgl. meine Gesch. der neueren Philosophie. Bd. IV. (5. Aufl.) Zweites Buch. Kap. 14.

§ 73.
Das reine Denken.

Gegen das reine Denken sind von den verschiedensten Seiten her eine Menge Einwürfe gemacht worden, die sowohl die Möglichkeit als die Fähigkeit desselben in Anspruch nehmen und bestreiten. Zuletzt hat man das reine Denken für eine Fiktion der neuesten Philosophie erklärt, für eine Selbsttäuschung, welche aufzuhellen und zu vernichten die erste Pflicht der Kritik sei. Es gebe kein reines Denken; vielmehr sei alles Denken durchgängig bedingt. Wodurch es bedingt sei, darüber streiten die Ansichten. Die einen machen es abhängig von der Empfindung, die andern von der Anschauung, entweder von der empirischen oder von einer ursprünglichen Anschauung, welche selbst soviel ist als eine reine. Alle diese Einwürfe sind so lange scheinbar, als man sich die vorgebrachten Bedingungen des Denkens als ursprüngliche gefallen läßt und nicht weiter frägt: woher die Empfindung? woher die empirische Anschauung? woher die ursprüngliche?

1. Diese Einwürfe nehmen zu ihrer Zielscheibe mit Vorliebe die hegelsche Philosophie, als ob diese zum ersten Male die Fiktion des reinen Denkens gemacht habe, als ob das reine Denken eine besondere Erfindung dieser Philosophie sei. Namentlich Trendelenburgs Untersuchungen nehmen in diesem Punkte ihre Stellung Hegel gegenüber. (Vgl. § 66, Nr. 4.)

Diese Vorstellung ist keineswegs richtig. Verstehen wir unter dem reinen Denken die ursprüngliche, von aller sinnlichen Wahrnehmung unabhängige (logische) Vernunfttätigkeit, so ist die Behauptung desselben so alt, wie die spekulative Philosophie selbst. Parmenides, Heraklit, Plato, Aristoteles (νόησις νοήσεως), Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte haben eine solche Denktätigkeit gefordert und gelehrt.

Hält man sich an den Ausdruck „reines Denken", so ist derselbe typisch geworden keineswegs durch Hegel, sondern durch Kant, der in seinen analytischen Untersuchungen über-

all darauf ausging, die Vernunfttätigkeiten rein darzustellen: daher Kritik der reinen Vernunft, daher in der transzendentalen Ästhetik die reinen Anschauungen, in der transzendentalen Analytik das reine Denken, der reine Verstand, die reinen Begriffe, in der Kritik der praktischen Vernunft der reine Wille, der reine Glaube, in der Kritik der Urteilskraft der reine Geschmack usf. Was man also gegen das reine Denken als solches vorzubringen hat, würde man besser und gründlicher mit Kant ausmachen, als mit Hegel. Dies zur tatsächlichen Berichtigung.

2. Die Sache des reinen Denkens ist einfach genug, und es ist nicht zu befürchten, daß hier dem menschlichen Verstande etwas angekünstelt werden soll, das seiner Natur widerspricht. Das reine Denken ist nichts anderes als das einfache Denken selbst, als die Intelligenz nach Abzug aller der Vorstellungen, die ihr zufällig sind, die von ihr abgesondert werden können, die eben deshalb ihr selbst nicht notwendig zukommen. Daß ich mir das Objekt A vorstelle, dazu gehört ohne Zweifel Intelligenz, aber das Objekt A gehört nicht ebenso notwendig zur Intelligenz; ich kann mir ebensogut auch B vorstellen, ebensogut weder A noch B, ohne die Intelligenz aufzuheben oder in ihrem Wesen zu verändern. So können alle empirischen Vorstellungen von der Intelligenz abgesondert werden, ohne das Vermögen derselben zu vernichten. Und weil sie abgesondert werden *können*, darum *müssen* sie abgesondert werden, wenn die Intelligenz als solche rein dargestellt werden soll. So sagt man, ein Stoff werde rein dargestellt, wenn man ihn von jeder fremden Beimischung befreit. So bleibt von der empirischen Anschauung nach Abzug des empirischen (von außen gegebenen) Inhalts die reine Anschauung übrig: Raum und Zeit, mit deren Aufhebung die Möglichkeit der Anschauung selbst aufgehoben sein würde. Und wie die reine Anschauung = Raum und Zeit (reine Größenbestimmungen) gesetzt werden muß, so ist das reine Denken = reine Begriffe = Kategorien.

So ist das reine Denken nicht das leere, sondern das von allem zufälligen Inhalt befreite, d. h. das notwendige Denken, also das Denken, in welchem nichts gedacht, nichts vorgestellt wird, als was es selbst ist: die notwendige Denkfunktion.

3. Es ist gesagt worden, das reine Denken schöpfe die Begriffe nicht aus sich, sondern aus der Anschauung, und lasse diese so entlehnten Begriffe dann für seine eigene Leistung gelten. Es habe die Anschauung fortwährend hinter sich und lasse sich gleichsam heimlich von dieser die Begriffe zustecken, die es dann öffentlich für die seinigen ausgibt. Die ganze Kunst des sogenannten reinen Denkens bestehe darin, den Souffleur nicht merken zu lassen. Dieses Denken gleiche dem Schüler, welcher tut, als ob er von selbst wisse, was ihm der besser unterrichtete Mitschüler (die Anschauung) zuflüstert. (S. § 66, Nr. 3.) Aber wo ist die Anschauung, die ohne logische Funktion zustande kommt? Wenn es eine solche Anschauung nicht gibt, so würde das Denken doch nur der Anschauung entnehmen, was diese von ihm selbst empfangen hat, also vollkommen in seinem Element bleiben. Ähnlich könnte man sagen, daß die Mathematik ihre Größen nicht aus der reinen Anschauung erzeuge, sondern von der empirischen Anschauung abstrahiere, z. B. die Vorstellung der Kugel von der Anschauung des Himmelsgewölbes. Aber wie ist die Anschauung des Himmelsgewölbes als einer Kugel möglich, ohne daß wir in dieser Anschauung unwillkürlich die Kugel konstruieren? Wenn wir nun aus dieser unserer Konstruktion die Kugelgestalt abstrahieren, haben wir darum die letztere weniger konstruiert?

4. Um das Denken in seine reine Tätigkeit zu versetzen, die ihm nichts anderes objektiv macht als seine notwendigen Funktionen, muß zunächst der empirische Inhalt der Vorstellungen ausgeschieden und abgesondert werden. Diese Absonderung geschieht durch Abstraktion. Weil es die Abstraktion ist, welche das Denken reinigt, aus welcher uns das reine

Denken hervorgeht, darf diese reine Tätigkeit abstraktes Denken genannt werden. Aber das reine Denken ist ursprünglich und selbst die Bedingung zur Abstraktion. Darum wird es durch die Abstraktion nicht erzeugt, sondern wiedererzeugt, nicht hergestellt, sondern wiederhergestellt. Die Abstraktion ist das Medium, wodurch das reine Denken sich selbst einsieht, wodurch diese erzeugende Tätigkeit bewußte Tätigkeit wird und zur Selbsterkenntnis gelangt. Erst die Selbsterkenntnis des reinen Denkens ist Logik. Die Logik fordert das reine Denken nicht bloß als erzeugende, sondern zugleich als bewußte Tätigkeit. Wie wäre sonst eine Wissenschaft des reinen Denkens möglich? Aber als bewußte Tätigkeit ist das reine Denken vermöge der Abstraktion aus der Anschauung hervor-, also auch durch die Anschauung hindurchgegangen.

5. Hier sehen wir deutlich, was es mit der Anschauung in Rücksicht des Denkens für eine Bewandtnis hat. Anders verhält sich die Anschauung zum Denken, anders zur Denklehre. Als erzeugende (logische) Tätigkeit geht das Denken der Anschauung voraus, als bewußte Tätigkeit geht es aus der Anschauung hervor. Es erkennt sich selbst, indem es sich vermöge der Abstraktion aus der Anschauung wiedererzeugt. Darum ist die Anschauung nie Bedingung des Denkens, wohl aber ist sie eine Bedingung auf dem Wege unserer Erkenntnis des Denkens. Sie ist nie eine Bedingung, aus welcher das Denken erzeugt, wohl aber darf sie als eine Bedingung gelten, aus welcher das Denken erkannt wird. Es ist falsch, die Anschauung zum Hintergrunde des Denkens zu machen, aber es ist ganz natürlich und selbstverständlich, daß sie den Hintergrund bildet für die Wissenschaft des Denkens. Kurz gesagt: die Anschauung ist nicht der Realgrund, sondern der Erkenntnisgrund des Denkens, einfach deshalb, weil das Denken selbst den Realgrund der Anschauung ausmacht. Nicht zum ersten Male und nicht bloß an dieser Stelle ist eine gründliche Täuschung

dadurch herbeigeführt worden, daß man den Realgrund mit dem Erkenntnisgrunde verwechselt hat. Und das ist es, was Trendelenburgs Untersuchungen durchgängig tun, sowohl in ihrer eigenen Sache als in ihrer Polemik. Weil die Anschauung die Begriffe erkennbar macht, darum soll sie die Begriffe erzeugt haben. Weil das Denken als solches in der Erzeugung der Begriffe die Anschauung nicht voraussetzt, darum soll auch die Logik in keiner Weise die Anschauung voraussetzen dürfen, d. h. mit andern Worten: wenn die Anschauung nicht der Realgrund der Begriffe ist, so darf sie auch nie deren Erkenntnisgrund sein. Und wenn in der Logik als der bewußten Erzeugung (Wiedererzeugung) der Begriffe ein Blick auf die Anschauung fällt, so muß an diesen Stellen die Anschauung sogleich zum Realgrund der Begriffe gemacht worden sein. Die Logik hat ein volles Recht, die Anschauung unter ihre Vorbedingungen zu setzen, sie hat ein volles Recht, die Anschauung als Erkenntnisgrund zu brauchen; Beispiele sind Erkenntnisgründe; sie hat ein volles Recht auf die Anschauung als Beispiel. Wenn der Logik aus diesem Gebrauch der Anschauung der Vorwurf gemacht wird, daß sie in Widerstreit mit sich selbst an die Stelle des Denkens stillschweigend die Anschauung setze, daß sie diese als Realgrund der Begriffe zwar fortwährend verleugne, aber selbst fortwährend brauche, so ist es wiederum dieser Vorwurf, der zum Realgrunde macht, was lediglich Erkenntnisgrund ist.

Die Anschauung aber als Erkenntnisgrund der Begriffe ist sowenig eine Instanz gegen das Denken als Realgrund der Begriffe, daß vielmehr die Anschauung niemals dieser Erkenntnisgrund sein könnte, wenn das Denken nicht dieser Realgrund wäre.

Zusatz. Ähnlich verhält es sich mit der Mathematik. Die empirische Anschauung ist ohne Größenkonstruktion nicht möglich. Also ist die Größenkonstruktion (reine Anschauung) eine notwendige Bedingung der empirischen Anschauung. Doch ist die empirische Anschauung früher als die mathematische (bewußte) Größenerzeugung. Wir haben Linien,

Flächen, Körper usf. vorgestellt, bevor wir sie mathematisch konstruiert haben. Ist darum die mathematische Konstruktion weniger eine Erzeugung aus reiner Anschauung? Wenn ich die Konstruktion der geraden Linie sinnlich vorstelle durch den Kreidestrich an der Tafel, so ist dieser Kreidestrich gewiß keine reine Anschauung. Ist er deshalb eine Instanz gegen die reine Anschauung der Linie, gegen die Erzeugung der Linie aus reiner Anschauung? Oder müßte ich wirklich, um diese Entstehung der Linie zu rechtfertigen, zuvor auch die Kreide aus reiner Anschauung erzeugen?

§ 74.
Die logische Entwicklung.

Das Denken als erzeugende Tätigkeit ist eine notwendige Bedingung zur Anschauung. Darum kann das erzeugende Denken nicht selbst den Bedingungen unterworfen sein, welche die Anschauung setzt. Raum und Zeit sind reine (ursprüngliche) Anschauungen. Als solche entstehen sie nicht allmählich, sie werden nicht erst mit der Zeit, was sie sind, sonst würden beide die Zeit voraussetzen. Sie sind von vornherein Totalanschauungen, der Raum die unbegrenzte Größe, deren Teile zugleich sind, die Zeit die unbegrenzte Größe, deren Teile einander folgen; jener die Form des Nebeneinander, diese die Form der Sukzession. Weil Raum und Zeit nicht allmählich entstehen, darum können sie auch nicht durch die Bewegung erzeugt werden, welche selbst nur möglich ist als zeitlicher Prozeß. Darum darf das erzeugende Denken, welches diesen Anschauungen zugrunde liegt, nicht als deren zeitliche Vorbedingung gefaßt werden, sondern als der intelligible Grund, welcher die Zeitfolge von sich ausschließt.

1. Was aus der Natur der ursprünglichen Anschauung notwendig folgt, das ist durch die ursprüngliche Anschauung gegeben, darum wie diese notwendig, ursprünglich, bleibend. Keine dieser Folgen vergeht, darum kann man auch von keiner sagen, daß sie entstehe. Die mathematischen Wahrheiten *sind*. Das mathematische Folgen ist kein zeitliches Folgen. Darum nennt Schopenhauer den mathematischen Grund den Grund des *Seins*.

Das Denken als erzeugende Tätigkeit (Realgrund) ist nicht zeitlich. Wäre es zeitlich, so könnte die Zeit niemals seine Anschauung, sondern müßte seine Bedingung sein. Das logische Folgen ist ebensowenig sukzessiv als das mathematische. Jenes liegt den Anschauungen zugrunde, dieses ist mit der ursprünglichen Anschauung gegeben. Die empirische Anschauung ist in der Zeit. Was aus der empirischen Anschauung hervorgeht, ist den Bedingungen der Zeit unterworfen. Unsre Auffassung der empirischen Anschauung, unsre Abstraktion von derselben, unser dadurch vermitteltes Bewußtsein der reinen Anschauungen, des reinen Denkens, unsre darauf gegründete mathematische und logische Erkenntnis sind deshalb notwendig Entwicklungen in der Zeit.

2. Wäre das Denken als erzeugende Tätigkeit den Bedingungen der Zeit unterworfen, so müßte ein Teil seiner Begriffe in der Vergangenheit, der andere in der Zukunft liegen, und es könnte weder einen bleibenden Begriff noch ein in sich abgeschlossenes System notwendiger Begriffe geben; die notwendigen Begriffe wären also überhaupt unmöglich. Kein notwendiger Begriff vergeht, jeder bleibt in der ihm eigentümlichen Geltung, jeder ist unvergänglich wie die Vernunft selbst; keiner also zeitlich bedingt. Die logische Erzeugung schließt daher die Zeitfolge von sich aus, ihre Entwicklung ist keine Geschichte, sondern eine intelligible Folge der Begriffe, und nur in unserer Auffassung, in unserer bewußten Wiedererzeugung der Begriffe, erscheint diese intelligible Folge als sukzessive.

3. Der methodische Fortschritt der Entwicklung geht von den niederen Begriffen zu den höheren. (Vgl. § 69, Nr. 1.) Die niederen sind die weniger entwickelten, also auch die weniger bestimmten. Je unentwickelter und unbestimmter die Begriffe sind, um so ärmer und abstrakter. Daher schreitet die methodische Entwicklung von den abstrakten Begriffen fort zu den konkreten, von den unbestimmten zu den bestimmten; und da die höheren Begriffe durch die niederen vermittelt,

also je höher, um so vermittelter, je niederer, um so einfacher und unmittelbarer sind, so nimmt die Entwicklung ihren Weg von den unmittelbaren Begriffen zu den vermittelten in kontinuierlicher Stufenfolge.

Also wird unter den notwendigen Begriffen der erste offenbar der am wenigsten entwickelte, am wenigsten bestimmte, der abstrakteste, unmittelbarste, einfachste Begriff sein. Hier liegt die Frage vor uns, mit welcher die Propädeutik schließt und das System der Kategorien sich eröffnet.

§ 75.

Der Gang der logischen Entwicklung.

Der logische Entwicklungsgang ist bestimmt durch seine Aufgabe, durch sein Ziel. Von hier aus läßt sich voraus-erkennen, welches die Grundzüge der Untersuchung sein werden, in welche Hauptprobleme sich die Aufgabe des Ganzen zerlegt.

1. Das Ziel, das erreicht sein will, ist die Summe der reinen oder notwendigen Begriffe (Kategorien). Diese Summe will erkannt sein, nicht als eine Tafel, als ein Katalog, der die Begriffe aufzählt, als ein Aggregat, das sie äußerlich aneinanderreiht, sondern als ein innerer Zusammenhang, in dem die Begriffe notwendig zusammengehören und ein Ganzes bilden, als ein System, und zwar als ein Entwicklungssystem. Also kann der höchste Vernunftbegriff, der alle andern in sich enthält, kein anderer sein als der Begriff der *Entwicklung* selbst. Darum darf man sagen, daß die Methode der Logik und deren Inhalt in Wahrheit dieselbe Sache sind.

2. Die Entwicklung kann nicht gedacht werden ohne etwas, das sich entwickelt, und welches selbst als Dasein, also überhaupt als *Sein*, um es ganz allgemein auszudrücken, begriffen sein will. Das ist die erste und einfachste Grundbestimmung. Dieses Sein muß tiefer gedacht werden als das *Wesen*, aus welchem die Entwicklung folgt, als das Sein, welches der Entwicklung zugrunde liegt, d. h. als

Grund. Das ist die zweite, tieferdringende Hauptbestimmung. Endlich dieses Wesen (Grund) will gedacht sein als der Zweck, der die Entwicklung durchdringt, sie erst zu dem macht, was sie ist, ihren Begriff erfüllt; dieser Zweck will gedacht sein als Selbstzweck (Idee), d. h. als der Begriff, der sich verwirklicht. (Vgl. § 70, Nr. 2.) Das ist die dritte, tiefste und vollendende Grundbestimmung.

3. Also sind in der Richtung vom einfachsten zum höchsten Begriff die Grundgedanken, in denen wir zugleich die Hauptabschnitte unseres Systems vorauserkennen:

I. Der Gedanke des Seins.

II. Der Gedanke des Wesens oder des Grundes.

III. Der Gedanke des Begriffs oder des Zwecks.

Die Logik in dieser Aufgabe ist das Organon der Entwicklung: eine Wissenschaft, welche die Entwicklung begreifen lehrt und darum zugleich das Denken, das Sein und das Erkennen.

Zweites Buch.

System der Kategorien.

Erſter Abſchnitt.
Die Lehre vom Sein.

Erſtes Kapitel.
Die Qualität.

§ 76.
Das Sein.

Der erſte Begriff iſt der unbeſtimmteſte, abſtrakteſte, unmittelbarſte, einfachſte: das Element aller übrigen, das reine Denken in ſeinem unentwickelten Zuſtande, in ſeiner einfachen Poſition. Es iſt der Begriff, mit deſſen bewußter Einſicht die Selbſterkenntnis des reinen Denkens beginnt und die Abſtraktion von dem empiriſchen Inhalt der Vorſtellungen endet. Da das reine Denken als bewußte Tätigkeit aus der Abſtraktion hervorgeht, ſo iſt der letzte Begriff in Rückſicht der Abſtraktion zugleich der erſte in Rückſicht des reinen Denkens, ſo iſt der abſtrakteſte Begriff zugleich der elementarſte. Dieſer Begriff iſt das Sein.

1. Die Abſtraktion verallgemeinert die Vorſtellungen. Ihre Bahn iſt dadurch beſtimmt. Sie beginnt mit den Einzelvorſtellungen, um mit der allgemeinſten Vorſtellung zu enden. In ihrem Ausgangspunkt ſind die Vorſtellungen durchgängig beſtimmt und unterſchieden, in ihrem Zielpunkt iſt dieſe Verſchiedenheit völlig aufgehoben. Die Einzelvorſtellung läßt ſich keiner andern überordnen, die allgemeinſte Vorſtellung läßt ſich keiner andern unterordnen. Sie iſt die unterſchiedsloſe Einheit, die nicht weiter aufgelöſt werden kann. Mit dieſer Vorſtellung endet das analytiſche Denken (die Ab-

straktion), hier beginnt das synthetische Denken (Entwicklung der reinen Begriffe).

2. Im Sein sind die Unterschiede aufgehoben, also die Einheit gesetzt. Es ist der Ausdruck unterschiedsloser, also unmittelbarer Einheit. Wo eine solche Einheit ausgedrückt werden soll, geschieht es durch diesen Begriff. Jedes Urteil verbindet zwei Vorstellungen in unmittelbarer Weise; daher bildet der Begriff des Seins die Form jedes Urteils und erscheint in der Copula als das Band, welches Subjekt und Prädikat unmittelbar verknüpft. Was sich in unsern Vorstellungen nicht weiter auflösen läßt, was sich als ein völlig unbestimmtes oder erst zu bestimmendes darstellt, nimmt den Begriff des Seins zu seinem Ausdruck. Die Seelenzustände, die nicht in deutliche Begriffe auflösbar sind und mit unserem Selbst so unmittelbar zusammenfallen, daß sie sich nicht als bestimmte Objekte davon ablösen lassen, erklären sich gewöhnlich in diesem unbestimmtesten aller Begriffe, der nichts ausdrückt als unmittelbare Einheit („es ist mir so").

3. In dem Sein wird also nichts vorgestellt, wodurch sich Vorstellungen unterscheiden, also kein bestimmtes, kein empirisches, kein anschauliches, geschweige ein von dem Denken unabhängiges Objekt. Wenn ein solches Objekt überhaupt vorstellbar wäre (was es leicht begreiflicherweise nicht ist), so müßte es doch offenbar vorgestellt werden als vom Denken verschieden, grundverschieden, so müßte es diesen Unterschied als Merkmal an sich tragen. Wo ist im Sein überhaupt ein zu unterscheidendes Merkmal? Wo ist das Merkmal, das ihm zukäme im Unterschiede vom Denken?

Aber man unterscheidet ja Denken und Sein; die Formel, die diesen Unterschied ausspricht und bis zum Gegensatz spannt, hat eine typische Geltung. Es ist die Formel, die das Erkenntnisproblem enthält. Dann versteht man unter dem Denken das erkennende Subjekt, unter dem Sein das erkennbare Objekt, alles Erkennbare. Ist das Denken nicht auch erkennbar? Will es nicht auch erkannt werden? Also

gehört es als erkennbares Objekt ebenfalls unter das Sein. Also ist in jener Unterscheidungsformel von Denken und Sein (wenn nicht etwa das Denken von dem Erkennbaren ausgeschlossen sein soll) das Denken im Sein mitbegriffen und das Sein gedacht nicht als ausschließend, sondern als allumfassend.

4. Es ist also einleuchtend, daß das Sein, da es weder etwas unabhängig vom Denken noch eine empirische Vorstellung sein kann, nichts anderes ist als denkbar, ein bloßes Denkobjekt, ein reiner Gedanke, eine Kategorie, die erste und unbestimmteste von allen. Dieser Begriff ist unterschiedslos, darum, wie es scheint, der Möglichkeit jedes Widerspruchs entnommen. Wo keine Merkmale sind, da können auch keine widerstreitenden Merkmale sein, da ist vollkommene Einheit. Nehmen wir nun einen Standpunkt, dem der Widerspruch als undenkbar, als unmöglich erscheint, dem viele Merkmale in demselben Begriff als widersprechend erscheinen, da sich die Vielheit der Merkmale mit der Einheit des Begriffs nicht verträgt, so erklärt sich auf diesem Standpunkt der Satz: das Sein ist der einzig denkbare, der einzig notwendige, der einzig wahre Begriff.

Zusatz. Darum galt den Eleaten das Sein als Grundbegriff (vgl. § 13): das ἐὸν des Parmenides. Darum galt aber auch dem Parmenides das Sein nicht als etwas von dem Denken Verschiedenes, sondern als mit dem Denken identisch. Denn wäre es vom Denken verschieden, wie könnte es noch unterschiedslos, wie könnte es noch widerspruchslos sein? Daher der Satz des Parmenides: ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

§ 77.

Der Widerspruch im Begriffe des Seins: das Nichtsein.

Ist das Sein in der Tat widerspruchslos? Ein Begriff widerspricht sich, wenn er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. Aber im Begriffe des Seins sind gar keine Merkmale enthalten, also auch keine entgegengesetzten. Das Sein als Abstraktion ist inhaltslos, also auch wider-

spruchslos; es schließt alle Unterschiede, also auch alle unterscheidende Tätigkeit von sich aus.

1. Doch wenn das Sein in der Tat unterschiedslos wäre, wie könnte es gedacht werden? Wenn es nicht gedacht werden könnte, wie könnte es sein? Wie wäre es als Begriff, als Denkobjekt möglich? Und wie wäre es überhaupt möglich, wenn es nicht Begriff, nicht Denkobjekt wäre? In der Tat kommen dem Sein in derselben Rücksicht entgegengesetzte Merkmale zugleich zu. Es schließt als Begriff alle Unterschiede von sich aus, es ist dieser Begriff nur als diese unterschiedslose Einheit. Es schließt als Begriff (als Denkobjekt) die denkende Tätigkeit, die zugleich unterscheidende Tätigkeit ist, ein und ist ohne dieselbe als Begriff offenbar unmöglich. Das ist der im Begriff des Seins enthaltene Widerspruch.

Vergleichen wir das Sein mit dem Denken, so ist es demselben sowohl gleich als ungleich, sowohl die Bejahung als Verneinung des Denkens. Es ist als Begriff, als Denkakt eine Bejahung des Denkens. Es ist als der unterschiedslose Begriff die Aufhebung aller Unterschiede, aller unterscheidenden Tätigkeit, auch des Unterschieds zwischen Denkendem und Gedachtem, zwischen Subjekt und Objekt, also die Verneinung des Denkens. Vergleichen wir das Denken mit dem Sein, so ist es demselben sowohl gleich als ungleich, sowohl dessen Bejahung als Verneinung. Das Denken ist, es ist als die noch unbestimmte Möglichkeit der Begriffe bloß diese einfache Position, die sich als Sein, als bloßes Sein erklärt; aber das Denken ist als erzeugende Tätigkeit nicht bloß Sein und würde, wenn es in der Tat nichts weiter wäre, aufhören zu sein, was es ist.

Das Sein als Begriff widerspricht sich. Das Denken als Sein widerspricht sich ebensosehr. Wie also will man den Widerspruch im Sein leugnen, wenn man doch das Sein als Begriff unmöglich verneinen kann und zugleich als Gegenteil des Denkens unwillkürlich behaupten muß?

2. Sobald das Sein als reiner Begriff oder als Kate-

gorie und die Kategorie als Denkakt betrachtet wird, iſt der Widerſpruch im Sein einleuchtend. In jedem andern Fall iſt dieſer dem Begriff inwohnende Widerſpruch nicht zu entdecken. Aber wie läßt ſich das Sein anders betrachten, denn als Begriff, als Kategorie? Wie läßt ſich die Kategorie anders betrachten, denn als Denkakt?

Der andere Fall iſt Hegels oft bemerkter Fehler, der innerhalb der Schule wiederholt und vergröbert worden iſt. Es wird erklärt: das Sein iſt inhaltslos, alſo leer. Das leere Sein iſt gleich nichts. Hier ſind Sein und Nichts zwei verſchiedene Namen für dieſelbe Sache, nämlich für das Inhaltsloſe oder das Leere: zwei entgegengeſetzte Namen, nicht zwei entgegengeſetzte Merkmale! Was man erklärt hat, iſt eine Tautologie, kein Widerſpruch! Man hat dieſelbe Sache, nämlich das Vakuum, zweimal bezeichnet, das einemal poſitiv als Sein, das anderemal negativ als Nichts. Offenbar iſt man nicht einen Schritt weitergekommen. Um den Widerſpruch nachzuweiſen, müßte man nicht das Vakuum unter anderem Namen wiederholen, ſondern im Vakuum den horror vacui entdecken. Dieſer horror vacui im Sein iſt das Denken.

3. Wird das Sein betrachtet abgeſehen vom Denken, nicht als Denkbegriff, nicht als Ausdruck der Denktätigkeit, ſo wird in dieſem Sein an ſich der Widerſpruch von den einen umſonſt geſucht, von den andern umſonſt geleugnet. Jene finden ihn nicht, weil ſie in der leeren Beſtimmung verweilen. Dieſe können ihn nicht vermeiden, ſo ſehr ſie ſich anſtrengen, weil ſie das Sein dem Denken entrücken wollen und doch zugleich als Denkobjekt behandeln. Wie könnten ſie ſonſt von ihm reden?

In beiden Fällen iſt die Auffaſſung dogmatiſch. Die entgegengeſetzte iſt kritiſch. Unabhängig vom Denken gibt es kein Sein als Begriff. Ohne Begriff gibt es kein Sein als Denkobjekt, als gedachtes Sein. Was iſt das Sein, wenn es nicht gedacht iſt?

Unabhängig vom Denken gibt es keine Begriffe, auch keine Widersprüche der Begriffe, also auch keine Entwicklung der Begriffe. Die sogenannte „Selbstbewegung der Begriffe" ist nichts anderes als die selbsttätige Entwicklung des Denkens, und unabhängig vom Denken eine Fiktion.

4. Denken und Sein sind identisch. Denken und Sein sind nicht identisch. Die Identität wird erklärt in dem Begriffe Sein; die Nichtidentität in dem Begriffe Nichtsein. Beide Wahrheiten sind aufs äußerste entstellt worden. Wenn Denken und Sein identisch wären, so hat man gefolgert, müßten die Gedanken gleich den Dingen, die Vorstellungen Realitäten sein. Wenn das Sein gleich dem Nichts wäre, so würde dadurch das Absolute d. h. Gott für nichts erklärt. So enthalte der erste Satz die äußerste Unvernunft, der zweite den äußersten Nihilismus. Das Sein ist kein Ding, sondern ein Begriff, und das Denken ist kein beliebiges Vorstellen. Das Sein ist nicht der absolute oder höchste Begriff, sondern der elementarste und in der Entwicklung der Begriffe der unvollkommenste. Aber auch von diesem Begriff sagen wir nicht, daß er dem Nichts gleich, sondern daß er sich selbst nicht gleich sei, d. h. daß er sich selbst widerspreche.

5. Das Denken muß den Begriff des Seins zugleich bejahen und verneinen, d. h. es muß den Widerspruch in diesem Begriff einsehen. Der Einsicht in den Begriff folgt notwendig diese Einsicht in seinen Widerspruch. Wenn das Sein so wäre, wie diese widerspruchslose Bejahung dieses Begriffs fordert, so könnte es nicht gedacht werden. Es wird gedacht, also es ist nicht: es widerspricht sich. Diese Folgerung entwickelte Gorgias aus dem Prinzip des Parmenides. Das Denken ist genötigt, das Sein zu bejahen: diese Notwendigkeit zeigt Parmenides. Das Denken ist genötigt, dem Sein zu widersprechen: diese Notwendigkeit zeigt Gorgias.

Wenn aber das Sein zugleich bejaht und verneint werden muß, wenn von ihm zugleich gilt, daß es ist und nicht ist,

so erzeugt sich das Denkproblem: wie muß diese Einheit von Sein und Nichtsein begriffen werden?

Zusatz. Ich begegne hier einigen Einwürfen, welche Trendelenburg gegen mich insbesondere richtet.[1] So viel ich sehe, sind dieser Einwürfe vier, deren jeder mit der Wendung beginnt: „es ist kühn usf." Was ist kühn? Denn ich bin bereit, diese Kühnheit sofort zurückzuziehen, die an dieser Stelle nichts anderes sein soll als das Gegenteil der Besonnenheit.

1. „Es ist kühn, gleich zu Anfang, das reine Denken, durch die Abstraktion von allem Inhalt erzeugt, also das ausgeleerte Denken als erfüllt vom Wesen der Dinge zu bezeichnen. Diese Kühnheit ist allerdings ein immanenter Widerspruch, aber nicht des Begriffs, sondern des begreifenden Kopfes." Es ist also nur mein Widerspruch oder meine Unbesonnenheit, in einem Atem gesagt zu haben, das Denken sei leer und zugleich erfüllt, in einem Atem gesagt zu haben: das Leere sei nicht leer, sondern voll. Aber wo habe ich etwas der Art gesagt? Ich sollte gesagt haben, das reine Denken sei das leere Denken, da ich gerade diese Gleichstellung ausdrücklich verneint habe? Ich sollte das reine Denken erzeugt werden lassen durch Abstraktion von allem Inhalt, da ich ausdrücklich erklärt habe, es werde erzeugt durch Abstraktion von allem zufälligen (äußerlich gegebenen) Inhalt? Ist denn der zufällige Inhalt aller Inhalt? Gibt es nicht einen Inhalt, den das Denken empirisch aufnimmt, den es deshalb von sich absondern kann, den es deshalb von sich absondern muß, wenn es seine Tätigkeit rein darstellen will? Ist das so gereinigte Denken leer? Dann dürfte es entweder gar kein Denken unabhängig von der Erfahrung geben, d. h. kein ursprüngliches Denken, oder alles ursprüngliche Denken, weil es keinen empirischen Inhalt hat (denn es ist ja erst die Bedingung zur Erfahrung), müßte leer sein, ohne allen Inhalt, also keine erzeugende Tätigkeit. Wenn das reine Denken gleich wäre dem leeren Denken, dann würde mich der Widerspruch treffen, den Trendelenburg nicht in meinem Kopfe entdeckt, sondern mir nur auf den Kopf zusagt. Denn wo ich reines Denken gesagt habe, sagt er „ausgeleertes Denken". Es sollte ein Widerspruch sein, daß das reine Denken nicht leer ist, daß ich in dem reinen oder ursprünglichen Denken eine erzeugende Tätigkeit sehe? Denn das reine Denken ist doch nichts anderes als das von der Erfahrung geeinigte, in den ursprünglichen Zustand vor aller Erfahrung zurückversetzte Denken. So sollte es wenigstens der Verfasser der logischen Untersuchungen nicht sein, der mir diesen Widerspruch schuld gibt, denn er selbst behauptet nachdrücklich genug ein ursprüngliches Denken vor aller Erfahrung; er selbst erklärt dieses ursprüngliche Denken, das erst Erfahrungen machen soll, also zunächst er-

[1] Log. Untersuchungen (3. Aufl.) T. I. S. 124 flgd.

fahrungslos (in dieſem Sinne rein oder leer) iſt, für eine erzeugende Tätigkeit; er ſelbſt erhebt dieſe Lehre unter die Grundzüge ſeiner logiſchen Unterſuchungen. Wenn alſo der obige Einwurf aus der falſchen Form, in der er mich nicht trifft, in die richtige gebracht wird, ſo fällt er auf Trendelenburg ſelbſt zurück, und ich bin keineswegs ſo „kühn", ihn gegen ſich ſelbſt zu verteidigen.

2. Dem urſprünglichen Denken ſtellt Trendelenburg das urſprüngliche Sein als (vom Denken unabhängige) Realität, als Ding an ſich gegenüber. Ich habe das Sein als Begriff genommen und zwar als den erſten und einfachſten, der aus dem Denken hervorgeht. Das iſt die zweite mir vorgeworfene Kühnheit — „dieſer Sprung mit einem Satz aus dem Subjekt ins Objekt". Ein anderes nämlich ſei der Begriff Sein; ein anderes das wirkliche (vom Denken unabhängige) Sein, die Realität als ſolche. Ich hätte nur das erſte erreicht und meinte das zweite gewonnen zu haben. Daher wird mir geſagt: „es iſt kühn, den ganzen Idealismus, die ganze Weltanſchauung, ſo leichten Griffes erobern zu wollen".

Wenn ich es gemeint hätte! Wenn ich in der Tat das Sein zuerſt als eine vom Denken völlig unabhängige und grundverſchiedene Realität geſetzt und dann aus dem Denken als bloßen Begriff abgeleitet hätte, ſo würde der Einwurf im Recht ſein. So hätte ich zuerſt Trendelenburgs Vorſtellung vom Sein bejahen und dann die meinige hinzufügen müſſen, um jetzt in den offenbarſten Widerſpruch zu geraten.

Aber ich habe das Sein als eine vom Denken unabhängige Realität ebenſo ausdrücklich verneint, als vorher die Leerheit des reinen Denkens. Auch ſehe ich keine Möglichkeit, eine ſolche Realität zu bejahen. Entweder gilt mir das Sein als eine empiriſche Realität oder als eine tranſzendentale, d. h. urſprüngliche. Im erſten Fall muß ich mir ſagen, daß das Sein als empiriſche Realität, als Erfahrungsobjekt nicht unabhängig ſein kann von den Bedingungen der Erfahrung, alſo abhängig iſt von den Grundbegriffen, ohne welche Erfahrung nicht ſtattfindet. Im zweiten Fall muß ich mir ſagen, daß das Sein als urſprüngliche allen Erſcheinungen zugrunde liegende Realität ſelbſt nicht erfahrbar, ſondern nur denkbar iſt, intelligibel wie das kantiſche Ding an ſich. Iſt es aber denkbar, ſo kann es von den Bedingungen des Denkens nicht unabhängig ſein. Iſt es nicht denkbar, ſo verſchwindet mir die letzte Möglichkeit ſeiner Bejahung.

Dieſes urſprüngliche Sein dem urſprünglichen Denken gegenüber iſt in den logiſchen Unterſuchungen einer der dunkelſten Punkte, dem ſelbſt der Schein einer Helligkeit fehlt. So ſchwankend und widerſpruchsvoll ſind ſchon die Bezeichnungen, mit denen es eingeführt wird. Es gilt als das „allgemeine Sein". Darunter darf man alles verſtehen, was

ist, also auch das Denken. Aber das Sein soll dem Denken als Realität gegenüber stehen, als ob das Denken nicht auch Realität wäre! Jetzt ist es ein besonderes Sein, jetzt heißt es „das äußere Sein", „die äußere Welt des Seins", es wird gesagt: „als ein nach außen gleichsam ausgegossenes begegnet uns das Sein zunächst".[1] Ist das Sein ein ursprüngliches Wesen, so möchte ich wissen, mit welchem Recht man das Denken davon ausschließt. Wird aber diese Realität dem Denken gegenübergestellt, als äußeres Sein, als Außenwelt uff., so möchte ich wissen, mit welchem Rechte dieses relative Sein (denn alles Äußere ist relativ, bezogen auf ein Inneres, das ihm korrespondiert) noch ursprünglich genannt wird; so möchte ich wissen, mit welchem Rechte dieses relative Sein, das in Rücksicht auf das Denken als äußeres Sein gilt, vom Denken unabhängig sein soll. Wenn hier nicht der offenbarste Widerspruch vorliegt, so soll man niemand mehr einen Widerspruch vorwerfen.

Ist nicht das Sein zufolge der logischen Untersuchungen der erzeugende Grund der äußeren Bewegung? Ist nicht das Substrat der äußeren Bewegung nach den logischen Untersuchungen die Materie? Was ist noch für ein Unterschied zwischen dem ursprünglichen Sein und der Materie? Oder ist gar keiner? Ist das ursprüngliche Sein nur der abstrakte Ausdruck für die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Materie?

Auch möchte ich wissen, wie die logischen Untersuchungen diese ihre Vorstellung des Seins vor sich selbst rechtfertigen. Sie rechtfertigen ihre Begriffe aus der Bewegung. Aus welcher Bewegung rechtfertigt sich dieser Begriff? Da sie das Sein dem Denken gegenüber behaupten, so müssen sie doch von diesem Sein irgend einen Begriff haben. Wie ist dieser Begriff möglich? Ohne Denken offenbar ist er nicht möglich. Wie aber soll das Sein, welches dem Denken als grundverschieden, als völlig unabhängig gegenübersteht, gedacht werden? Das gedachte Sein wird von dem ursprünglichen realen Sein ausdrücklich unterschieden, also ist das reale Sein als ursprüngliches das nicht gedachte, das nicht zu denkende. Wie aber ist davon überhaupt eine Vorstellung möglich?

Die logischen Untersuchungen verstehen unter dem Sein das Objekt des Denkens, und dieses Objekt setzen sie als vom Denken unabhängig, und dieses von dem Denken unabhängige Objekt suchen sie dann durch das Medium der Bewegung, deren Theorie wir kennen gelernt haben, erkennbar zu machen. Ein vom Denken unabhängiges Objekt ist ein Objekt ohne Subjekt, ein Objekt ohne Vorstellung, ein Objekt an sich. Auf diesem Begriff fußen die logischen Untersuchungen, und von hier aus erscheint ihnen der Übergang vom Denken zum Sein als „jener Sprung mit einem Satz aus dem Subjekt ins Objekt". Sie meinen,

[1] Log. Unters. T. I. S. 132, 133, 141.

daß zu einem solchen Übergange ein Sprung gehört. Sie meinen, daß zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein der breite Graben, der Abgrund liegt, den das Denken nur an der Leine der Bewegung überwinden, aber nicht von sich aus überspringen könne. Aber wie, wenn zwischen Subjekt und Objekt dieser breite Graben, dieser Abgrund in Wahrheit *nicht* ist? Dann würde in der Vorstellung desselben den logischen Untersuchungen als Sprung erscheinen, was in der Tat ein einfacher Schritt tut. Dann würden unter dieser Vorstellung sich alle Maßregeln empfehlen, die getroffen werden, um sich über dem Abgrunde zu halten, deren Geltung aber in demselben Maße schwindet, als der Abgrund der Ebene gleich ist. Der Abgrund wäre vor dem Objekt an sich. Aber das Objekt an sich ist unter allen dogmatischen Vorstellungen die widerspruchsvollste. Es war eine der einfachsten und wichtigsten Einsichten der kritischen Philosophie, daß das Ding an sich kein Objekt und das Objekt niemals Ding an sich ist. Es war einer der ersten Sätze der Wissenschaftslehre, daß das Nicht-Ich Objekt des Ich, darum selbst im Ich und durch das Ich gesetzt sei. Es ist eine der Grundwahrheiten, die Schopenhauer im Eingange seiner Philosophie so nachdrücklich hervorhebt, so hell erleuchtet, daß das Objekt Vorstellung sei und darum durchgängig bedingt durch das Subjekt.

Das Sein ist für uns kein Objekt an sich, das als solches nur durch einen Sprung erreichbar, d. h. ebenso unerreichbar wäre, als jener Sprung unmöglich, sondern es ist eine notwendige Vorstellung des Denkens, ein Denkobjekt, gedachtes Sein.

3. Mit diesem Begriff nun soll ich weiter so umgegangen sein, als die logischen Untersuchungen mit mir umgehen: ich soll ihm den Widerspruch auf den Kopf zugesagt haben. Das ist die dritte mir vorgeworfene Kühnheit. Ein Widerspruch im logischen Sein, „das von alters her der Satz der Identität und des Widerspruchs vor dem Widerspruch behütet!" Wo liegt hier der Einwurf? Etwa darin, daß es „von alters her" feststehen soll, das logische Sein widerspreche sich nicht? Gibt es nicht auch Begriffe, die von alters her durch den Satz des Widerspruchs *bedroht* sind? Ist nicht unter diesen Begriffen einer der ersten die *Bewegung*? Der Satz des Widerspruchs zeugt für das Sein, er zeugt gegen die Bewegung. Beide Zeugnisse sind von alters her, sie sind sogar gleich alt, doch hat sich der Verfasser der logischen Untersuchungen durch jenes alte Zeugnis nicht hindern lassen, die Bewegung für widerspruchslos zu erklären; er sollte mich also ebensowenig durch das alte Zeugnis hindern wollen, den Begriff des Seins nicht für widerspruchslos zu halten.

Doch ich lasse die alten Zeugnisse gern gelten. Ich darf mich so-

gar für meinen Fall auch auf alte Zeugniſſe berufen. Denn es iſt ebenfalls von alters her eingeſehen worden, daß der Begriff des Seins dem Widerſpruche verfällt, daß das widerſpruchsloſe Sein nicht iſt oder daß das Sein nicht widerſpruchslos iſt. Gegen das widerſpruchsloſe Sein der Eleaten zeugt Gorgias in ſeiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος. Gegen das Sein als das widerſpruchs- und unterſchiedslos Eine zeugt Plato in ſeinem Parmenides.

Indeſſen wie auch die alten Zeugniſſe ſein mögen, ich würde mich durch keines in der Einſicht hindern laſſen, daß das Sein ebenſo notwendig zu ſetzen als unmöglich feſtzuhalten iſt, daß das Denken ebenſo notwendig das Sein behaupten muß, als es unmöglich in ihm beharren kann, daß dieſer Widerſtreit zwiſchen Denken und Sein, zwiſchen Begriff und Sein, ein Widerſpruch iſt in dem Begriffe des Seins. Oder man beweiſe mir 1) daß ein Begriff kein Denkakt ſei, 2) daß das bloße Sein etwas anderes ſei als Gedanke, als Begriff, d. h. daß es kein Begriff ſei, 3) daß das gedachte Sein oder das Sein als Begriff, als Denkakt in der Tat nichts anderes ſei als bloßes Sein. Wenn aber das Sein als Begriff oder Denkakt nicht bloßes Sein iſt, ſo leuchtet der Widerſpruch vollkommen ein, um den es ſich handelt.

Der Widerſpruch zwiſchen Denken und Sein iſt in der einfachſten Form nichts anderes, als was die Philoſophie in ihren dogmatiſchen Syſtemen oft genug erfahren hat. Das Denken ſetzt einen Begriff, der, wenn er der endgültige Grundbegriff, das ausgemachte Prinzip wäre, die Möglichkeit des Denkens ſelbſt und damit ſeine eigene Möglichkeit aufheben würde. Wenn in der Tat das Weſen der Dinge ſo wäre, wie es in ſolchen Syſtemen (z. B. im Materialismus) gedacht wird, ſo wäre unmöglich, daß es überhaupt gedacht wird. Iſt ein ſolcher Begriff nicht durch das Denken geſetzt? Iſt er alſo nicht eine Folge des Denkens? Widerſtreitet dieſe Folge nicht ihrem Grunde? Darum iſt dieſe mir entgegengeworfene Bemerkung unrichtig: „Gerade weil aus dem Sein des Denkens kein anderes Sein als das Denken folgt, hebt die Folge ihren Grund nicht auf. Der erſonnene Widerſpruch iſt nur erſonnen.“ Nein, er iſt nicht erſonnen, ſondern erfahren. Es iſt der Widerſpruch, in den die Philoſophie in der Löſung ihrer Probleme gerät und an dem die dogmatiſchen Löſungen ſämtlich ſcheitern.

4. Die letzte mir vorgerückte Kühnheit bezieht ſich auf den folgenden Begriff; doch will ich gleich an dieſer Stelle antworten, weil der Zuſammenhang mich dazu auffordert. Es ſei kühn, „das Sein, welches nicht iſt (d. h. nichts), zu verſtehen etwa als ein Sein, welches halb ſchon iſt und halb noch nicht iſt, denn das erſt heiße etwa Werden“.[1] In

[1] Log. Unterſ. T. I. S. 126.

diesem Einwurf bemerke ich, daß eine mir völlig fremde und ungünstige Erklärung sich nicht weniger als dreimal in meine Sache gemischt hat. 1) Nicht was „etwa Werden" ist, sondern was es in der Tat ist, habe ich zeigen wollen. 2) Ein Sein aber, welches halb schon ist und halb noch nicht ist, ein solches halbirtes Sein und Nichtsein ist nicht einmal „etwa Werden", sondern eine mir ebenso unverständliche als fremde Vorstellung. Ich bin es nicht, der diesen Ausdruck gebraucht hat, unter dem ich mir nicht etwa Werden, sondern in der Tat nichts zu denken weiß. 3) Ich habe gesagt, „das Sein, welches nicht ist". Die Parenthese „d. h. nichts" ist eine fremde Einschiebung, die meinem Sinn direkt widerstreitet. Nichtsein ist nach meiner ausdrücklichen Erklärung keineswegs nichts, sondern der Ausdruck für den Widerspruch im Begriffe des Seins. Das Sein, welches nichts ist, bleibt nichts. Das Sein, welches nicht ist, d. h. welches sowohl bejaht als verneint werden muß, fordert einen Begriff, der Sein und Nichtsein vereinigt, nicht etwa zur Hälfte das eine und zur Hälfte das andere, sondern beides zugleich ist. Dieser Begriff ist Werden.

Was zuletzt „den Affekt einer Gewißheit ohne Wahrheit" betrifft, den der Verfasser der logischen Untersuchungen in meiner Erklärungsweise der ersten Begriffe gefunden haben will, so bin ich mir gar keines Affekts in dieser Sache bewußt und kann daher in jener Wendung kein Urteil erkennen, wogegen ich nötig hätte etwas zu sagen.

§ 78.

Das Werden.

Das Sein als Begriff widerspricht sich, denn es muß als Begriff sowohl bejaht als verneint werden. Die bejahende Erklärung ist die Setzung (einfache Position), die verneinende die Aufhebung. Also muß von dem Sein beides zugleich gelten, sowohl daß es ist, als nicht ist. Es will gedacht sein als Sein, welches nicht ist, oder als Einheit von Sein und Nichtsein d. h. als Werden.

1. Das Werden ist Prozeß, und zwar ist es Prozeß als reiner Begriff, in dem nichts weiter enthalten ist als die Verneinung und Bejahung des Seins in Einem. Also sind im Werden beide Bestimmungen begriffen: sowohl das Sein als das Nichtsein. Das im Werden begriffene Sein ist Entstehen; das im Werden begriffene Nichtsein ist Vergehen. Entstehen

ist werdendes Sein, Vergehen ist werdendes Nichtsein. Werden ist daher Entstehen und Vergehen.

2. Aber es gibt im Werden kein Sein, aus welchem das Nichtsein ausgeschlossen wäre, und ebensowenig ein Nichtsein, aus welchem das Sein ausgeschlossen wäre; vielmehr ist das Werden durchaus die Einheit beider Bestimmungen, und es wird in diesem Begriff nichts anderes gedacht als diese Einheit. Darum sind Entstehen und Vergehen nicht etwa zwei verschiedene Prozesse, die sich in das Werden teilen, als ob dieses erst das eine und dann das andere wäre, sondern das Entstehen ist zugleich Vergehen und umgekehrt.

Es gibt deshalb im Werden weder ein absolutes Entstehen noch ein absolutes Vergehen, denn in beiden Fällen müßte ein Nichtsein begriffen werden, welches gleich Nichts wäre. Es gibt mithin im Werden keine Grenzpunkte, in denen es entweder anfängt oder aufhört oder stillsteht. Es gibt in dem Begriffe des Werdens weder Anfang noch Ende noch Unterbrechung; es muß gedacht werden als anfangslos, endlos, stetig. Entstehen und Vergehen sind in ihm vollkommen identisch.

3. Ohne Widerspruch im Begriffe des Seins gibt es kein Werden. Ohne diesen Widerspruch ist die Einheit von Sein und Nichtsein d. h. das Werden undenkbar, also der Begriff des Werdens unmöglich. Wenn man daher das Sein als widerspruchslose Einheit faßt, wie Parmenides der Eleat, so muß man folgerichtig nicht bloß alle Vielheit und alle Unterschiede, sondern auch alles Werden verneinen, wie Zeno der Schüler des Parmenides. (Vgl. § 13, Nr. 3 und § 76, Zusatz.) Dann bilden Sein und Nichtsein ausschließende Gegensätze, dann gilt der Satz: entweder Sein oder Nichtsein!

Ist aber der Begriff des Werdens unmöglich, so ist alles unmöglich, das ohne den Begriff des Werdens nicht gedacht werden kann: Zeit, Bewegung, Veränderung, Leben, Entwicklung, Geist, Freiheit usf. Also auch das Denken selbst.

Dieser Zusammenhang der Begriffe Sein, Nichtsein und Werden, wie er soeben entwickelt worden, ist eine natürliche und der lebendigen Anschauung geläufige Verbindung, und es läßt sich den Gegnern dieser Entwicklung leicht zeigen, daß in der Erfahrung genau dieselbe Begriffsverbindung bejaht wird, die als logischer Zusammenhang ungültig sein soll. Und doch leuchtet ein, daß dieser Zusammenhang in keinem gegebenen Falle gelten darf, wenn er als solcher unmöglich ist. Nehmen wir als Beispiel die menschliche Freiheit. Die Freiheit wird bejaht. Die Erklärung heißt: sie ist. Aber die Freiheit ist kein bloßes Sein, kein bestimmungsloser Zustand, sondern Selbstbestimmung, Selbsttätigkeit. Wenn sie nicht durch sich selbst ist, ist sie nicht. Die Freiheit ist Befreiung d. h. Prozeß. Also müssen wir die Freiheit als Sein verneinen. Die Erklärung heißt: sie ist nicht. Wir müssen sie als Sein sowohl bejahen als verneinen, d. h. wir müssen sie begreifen als Prozeß, als Werden. „Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel!" heißt der gehobene Ausdruck dieses Zusammenhangs. Logisch ausgedrückt: die Freiheit als Sein widerspricht sich, sie will gedacht sein als Werden. Die Logik handelt nicht von der Freiheit, sondern vom Denken und den reinen Begriffen. Sie urteilt: das Denken als Sein, d. h. der Begriff Sein, widerspricht sich; dieser Begriff will gedacht sein als Werden.

Zusatz. Den Grundbegriff des Werdens erklärt Heraklit, wie Parmenides den des Seins (§ 15). Und zwar begreift Heraklit das Werden genau so, wie wir es entwickelt haben. Er begreift es als die Einheit von Sein und Nichtsein (ταὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν). Er begreift diese Einheit als Widerspruch im Sein. Ist das Sein widerspruchslos, so ist das Werden unmöglich. Ist das Werden notwendig, so ist der Widerspruch zu bejahen, er ist das notwendig zu Denkende (§ 16). Ohne Widerspruch kein Werden. Ohne Werden keine Wirklichkeit. Darum erklärt Heraklit den Widerspruch für das erzeugende Weltprinzip, den Krieg für den Vater aller Dinge (πόλεμος πατὴρ πάντων).

§ 79.

Das Werden und die Zeit.

Es liegt nahe, den Begriff des Werdens mit der Zeit zu vergleichen, welche selbst sich einem Flusse vergleicht ohne Anfang, ohne Ende, ohne Unterbrechung. Sie ist der fließende Moment, der im Erscheinen verschwindet. So läßt sich an dem Beispiele der Zeit der Begriff des Werdens veranschaulichen. Aus dieser Vergleichung ist gegen den Begriff des Werdens ein Einwurf gemacht worden. Das Werden sei ohne Zeit undenkbar, es setze die Anschauung der Zeit voraus und sei also nicht, was es sein wolle, ein reiner Begriff.

Doch wäre erst zu untersuchen, wenn man das Werden mit der Zeit vergleicht, auf welcher von beiden Seiten die logische Priorität stattfindet: ob die Anschauung der Zeit durch den Begriff des Werdens bedingt ist, oder umgekehrt der Begriff des Werdens durch die Anschauung der Zeit?

1. Zunächst leuchtet sogleich ein, daß in der Anschauung der Zeit mehr enthalten ist, als im Begriffe des Werdens. Die Zeit ist Größe, zusammengesetzte Größe, extensive Größe. Im Begriffe des Werdens ist nichts enthalten von Größe, Zusammensetzung, Teilen, Extension usf. Das Werden ist also einfacher als die Zeit. Schon in dieser Rücksicht hat es die logische Priorität für sich. Ich kann die Zeit nicht vorstellen ohne Zusammensetzung, ohne eine Menge sukzessiver Teile, die alle völlig gleichartig sind, deren keiner der kleinste ist. Ich kann das Werden nicht vorstellen durch Zusammensetzung, durch eine Menge von Teilen usf. Daraus erhellt, daß ich das Werden nicht durch die Zeit vorstelle, daß also der Begriff des Werdens als solcher die Zeitvorstellung nicht enthält, daß er ohne dieselbe gedacht werden muß.

2. Gesetzt, die Zeit sei die Bedingung des Werdens, wie es gedankenloserweise scheinen könnte, so würde folgen, daß das Werden nur in der Zeit möglich sei oder, was dasselbe heißt, daß das Werden nur möglich sei als Zeitfolge. Was

nur als Zeitfolge möglich ist, das bedarf, um sich zu vollziehen, eines Zeitraums oder einer Zeitreihe, d. h. es kann nur allmählich (in einem Zeitverlauf) zustandekommen, also müßte auch das Werden eine Zeit durchlaufen haben, um als solches zu gelten. Das Werden selbst würde dann erst mit der Zeit werden können. Was in der Zeit stattfindet, ist zeitlich unterschieden. Die Zeitunterschiede sind sukzessiv. Wäre das Werden zeitlich bedingt, so müßten seine Unterschiede sukzessiv sein; so müßten Sein und Nichtsein zeitlich unterschieden werden, d. h. sie müßten einander folgen. Zeitunterschiede sind Zeitteile. Zwischen Zeitteilen ist immer Zeit. Also müßte das Sein in einem Teile der Zeit stattfinden, das Nichtsein in einem anderen (folgenden oder vorhergehenden) Zeitteile, und der Übergang vom Sein zum Nichtsein in der Zwischenzeit. Was in einer gewissen Zeit stattfindet, von dem sagen wir, es dauert. Also würde in dem Werden als Zeitfolge das Sein seine Dauer, das Nichtsein seine davon verschiedene Dauer, und der Übergang von einem zum andern, das Entstehen oder Vergehen, ebenfalls seine Dauer haben. Die Einheit von Sein und Nichtsein zersetzt sich demnach in verschiedene Zeitteile. Das Werden als die Einheit von Sein und Nichtsein ist unmöglich, d. h. der Begriff des Werdens ist unmöglich. Diesen Begriff aus der Zeit als seiner Bedingung erklären heißt soviel als ihn verneinen. Denn der Begriff des Werdens ist verneint, sobald seine Momente in Zeitunterschiede aufgelöst oder sukzessiv unterschieden werden.

3. Der Begriff des Werdens fordert die unterschiedslose Einheit von Sein und Nichtsein, von Entstehen und Vergehen; also verbietet dieser Begriff die sukzessive Unterscheidung des Seins vom Nichtsein, des Entstehens vom Vergehen; also schließt dieser Begriff die Zeitfolge als seine Bedingung von sich aus. Dagegen die Zeitfolge will vorgestellt sein als zusammengesetzt aus lauter gleichartigen sukzessiven Teilen, deren keiner der kleinste ist; sie will vorgestellt sein als eine Reihe, die in jedem ihrer Teile unendlich teilbar ist. Also darf die

wirkliche Zeiteinheit nicht vorgeſtellt werden als Zeitteil und kein Zeitteil als wirkliche Einheit. Was alſo in der Zeit die Einheit ausmacht, kann nur gedacht werden als der Moment, der alle Zeitteile, alſo jede Dauer von ſich ausſchließt, der im Entſtehen vergeht, der im Erſcheinen verſchwindet, der ſowohl iſt als nicht iſt. Alſo muß ich die Zeit entweder ohne alle Einheit denken, d. h. ſie für undenkbar erklären, oder ich muß dieſe Einheit denken als Einheit von Sein und Nichtſein, d. h. als Werden.

4. Hieraus erhellt, wie das Werden und die Zeit ſich zu einander verhalten. Aus der Zeit als Bedingung des Werdens kann ich das letztere nicht erklären. Ohne das Werden iſt die Zeit als Einheit undenkbar. Darum iſt in der Vorſtellung der Zeit der Begriff des Werdens enthalten, nicht umgekehrt. Darum iſt die Vorſtellung der Zeit wohl der Erkenntnisgrund des Werdens, nie deſſen Realgrund. Darum darf die Zeit als Beiſpiel des Werdens gelten, als das anſchaulichſte, nie als deſſen Bedingung.

§ 80.

Widerſpruch im Werden.

Das Werden iſt Entſtehen und Vergehen. Aber das Entſtehen iſt vom Vergehen nicht zu unterſcheiden, auch nicht zeitlich. Alles Entſtehen iſt zugleich Vergehen. Auch in dem natürlichen Werden der Dinge, das als Formwechſel oder als Metamorphoſe erſcheint, iſt das Entſtehen einer neuen Form zugleich das Vergehen der vorhandenen. Entſtehen und Vergehen ſind auch hier derſelbe Prozeß, derſelbe Moment. Indem ein Zuſtand entſteht, vergeht ein anderer und umgekehrt. Mithin muß das Werden begriffen werden als ein Entſtehen, welches vergeht, d. h. als ein beſtändiges Vergehen, wie die Zeit (der Moment ohne Dauer) ein beſtändiges Fließen und Verfließen.

Hier iſt der Widerſpruch im Werden: es iſt *beſtändiges Vergehen*, d. h. ein Vergehen, welches nicht vergeht, ſondern

bleibt. Dieser Widerspruch macht das Begreifen unmöglich. Das beständige Vergehen läßt sich nicht festhalten, ist gleich dem Moment, der sich nicht fassen läßt, sondern, wie man ihn ergreifen will, verschwindet. Das Werden muß gedacht werden und widerstrebt zugleich dem Gedanken. Es ist ein ebenso notwendiger als in seiner Fixierung unmöglicher Begriff, d. h. es ist ein unvollkommener Begriff, der die Fortbildung fordert, ein Denkproblem, das zur Lösung drängt.

Zwischen Denken und Sein entdeckt sich ein Widerspruch. Darum sagen wir: das Sein als Begriff widerspricht sich. Da nun das Sein in der Tat nichts anderes ist als Begriff, so mußte gesagt werden: das Sein widerspricht sich selbst. Dasselbe gilt in Rücksicht des Werdens. Es findet sich ein Widerspruch zwischen Denken und Werden. Das Werden als Begriff widerspricht sich. Und da es ein notwendiger Begriff ist, so widerspricht das Werden sich selbst.

Zusatz. Diesen Widerspruch im Werden begreift Protagoras, wie Gorgias den Widerspruch im Sein. (Vgl. § 17. Nr. 2.) Wie sich Gorgias zu Zeno und Parmenides verhält, so verhält sich in diesem Punkte Protagoras zu Heraklit. Das widerspruchslose Sein ist das einzig und notwendig zu Denkende: dies ist die Einsicht des Parmenides. Wenn aber das widerspruchslose Sein in der Tat das wahrhaft Wirkliche ist, so kann es nicht gedacht werden: dies ist die Einsicht des Gorgias. Vielmehr muß das Sein als Widerspruch gedacht werden. Das Werden ist das einzig und notwendig zu Denkende: das ist die Einsicht Heraklits. Wenn aber in der Tat alles nur Werden, wenn der beständige Fluß der Dinge das wahrhaft Wirkliche ist, so ist nichts erkennbar, so kann nichts festgehalten und gedacht werden, also ist das Werden selbst undenkbar: das ist die Einsicht des Protagoras.

§ 81.

Lösung des Widerspruchs. Dasein.

Das Werden ist beständiges Vergehen. Das ist der Widerspruch, der das Werden dem Denken entrückt. Als beständiges Vergehen ist das Werden unfaßbar. So wie es gedacht wird, ist es vergangen. Und darin liegt die Lösung des Widerspruchs. Das begriffene Werden ist das vergangene

Werden. Das vergangene Werden ist das Gewordensein. Das Gewordene ist, es ist nicht bloß, sondern es ist da, im Unterschiede von dem bloßen Werden, welches nicht da ist. So unterscheidet sich in der Zeit die Vergangenheit von der Gegenwart und Zukunft. Die Zukunft ist noch nicht, die Gegenwart ist unfaßbar, die Vergangenheit allein ist ausgemacht, sie ist da; was in der Zeit begriffen wird und allein der Betrachtung standhält, ist die Vergangenheit, die Geschichte. Was wir als Gegenwart vorstellen, ist streng genommen nicht Gegenwart, sondern jüngste Vergangenheit, das eben Vergangene. Daher bekommt auch im Sprachgebrauch das Perfektum die Bedeutung des Präsens (γίγνεσθαι, γέγονα).

Das gewordene Sein ist im Unterschiede vom Werden Dasein, im Unterschiede von dem bloßen, unbestimmten Sein ein bestimmtes Sein (Sosein), es ist nicht bloß, sondern es ist was (τι, quid, quale), ein so beschaffenes, qualitatives Sein oder Qualität.

Das Werden ist ein Denkproblem, das sich im Begriff des Daseins oder der Qualität auflöst.

§ 82.

Qualität: Etwas und Anderes.

Das qualitative (gewordene) Sein ist bestimmt als ein Was. Weil es bestimmt ist, darum ist es unterschieden von Anderem, das mithin auch als unterschieden, darum als bestimmt, also ebenfalls als ein Was gedacht werden muß. So unterscheidet sich der Begriff des Daseins notwendig in diese beiden Bestimmungen, die sich zu einander verhalten als ein Was zu einem anderen Was, d. h. als Etwas zu Anderem. Wie verhalten sich diese beiden Bestimmungen?

1. Außer dem Etwas ist Anderes. Also müssen die beiden Bestimmungen bejaht, mit einander verknüpft und der Begriff des Daseins erklärt werden als Etwas und Anderes. Dieses Und ist der allgemeine und unbestimmte Aus-

druck einer Verknüpfung, die zugleich Unterscheidung ist. Wie sind die beiden Bestimmungen verknüpft und unterschieden?

2. Außer dem Etwas ist nur Anderes. Es gibt im Dasein keine weitere, dritte Bestimmung. Also sind beide unmittelbar verknüpft und ebenso unmittelbar unterschieden. Sie müssen darum als solche begriffen werden, die sowohl zusammengehören als einander ausschließen. Ihr Verhältnis ist die Trennung in der Verbindung und die Verbindung in der Trennung. Eine solche Verbindung ist Grenze.

3. Beide Bestimmungen sind durcheinander begrenzt. Jede der beiden Bestimmungen ist also begrenztes Dasein. Das begrenzte Dasein ist endlich. Was ist Endlichkeit?

§ 83.

Das Endliche.

Das Endliche ist begrenzt; es ist begrenzt durch Anderes, das ebenfalls endlich ist; es kann ohne Anderes, wodurch es begrenzt ist, nicht gedacht werden. Von dem Endlichen gilt, was Spinoza vom Modus erklärt: „per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur."

1. Also ist das Endliche auf Anderes unmittelbar bezogen und zugleich unmittelbar davon unterschieden. Sein Dasein ist in dieser doppelten Rücksicht bestimmt: durch die Beziehung auf Anderes und durch den Unterschied von Anderem. Was das Endliche ist im Unterschiede von Anderem, das ist sein eigenes, unterschiedenes Sein, das ist es an sich (Ansichsein); was das Endliche ist in der Beziehung auf Anderes, das ist sein bezogenes, relatives Sein, das ist es für Anderes (Sein für Anderes).

2. Das Ansichsein ist bestimmt durch den Unterschied von Anderem. Etwas ist unterschieden nur vermöge seiner Grenze. Das Sein für Anderes ist bestimmt durch die Beziehung. Etwas ist auf Anderes bezogen nur vermöge seiner Grenze. Also beide Bestimmungen fallen genau in denselben Punkt; sie sind nicht auseinanderzuhalten. Das Ansichsein

ist nicht zu unterscheiden von dem Sein für Anderes. Das Endliche ist an sich nur, was es für Anderes ist. Es geht ohne Rest auf in die äußere Beziehung, von welcher es sich nicht ablösen läßt. Sein ganzes Dasein ist mit dem Anderen so untrennbar verbunden, daß es ohne Anderes weder sein noch gedacht werden kann. Es ist daher an sich Anderes (θάτερον).

3. So nötigt uns der Begriff des Endlichen, die beiden Bestimmungen Etwas und Anderes nicht getrennt, sondern in Einem zu denken. Das Endliche ist Etwas und Anderes; jedes Endliche ist beides zugleich: es ist zugleich Anderes und Nicht-Anderes. Sein und Nichtsein in Einem heißt Werden. Anderessein und Nicht-Anderessein in Einem heißt Anderswerden oder Veränderung (ἀλλοίωσις). Das ist der Widerspruch im Begriffe des Endlichen.

§ 84.

Die Veränderung. Der Widerspruch des Endlichen. Das Endlose.

Etwas hat in Wahrheit das Andere nicht außer sich, sondern an sich. Das Etwas selbst ist Etwas und Anderes, d. h. es ist veränderlich, vielmehr es ist im Prozeß fortwährender Veränderung begriffen. Was ist Veränderung?

1. Etwas wird Anderes, dieses Andere ist auch Etwas und wird wieder Anderes und so fort ins Endlose. Die Veränderung muß demnach gedacht werden als endloser Progreß. Im Begriff des Endlichen liegt das Endlose. Das Endliche hat ein Ende, d. h. es ist begrenzt durch Anderes, welches selbst auch wieder begrenzt ist durch Anderes. So nimmt das Endlichsein kein Ende. Die Grenze ist immer von neuem da; es gibt keine letzte Grenze. So ist das Endliche in Wahrheit endlos, das Begrenzte in Wahrheit unbegrenzt. Eben hierin besteht der Widerspruch im Begriff des Endlichen: es kann nicht gedacht werden ohne Ende, und das Ende als punctum finale, als letztes Ende, kann ebensowenig gedacht werden. Der Begriff des Endlichen, sobald er ernsthaft ge-

dacht wird, ist kein ausgemachter Gedanke, sondern ein Gedankenproblem.

2. Der endlose Progreß läßt sich nicht ausdenken. Das Denken kann diese Vorstellung nicht vollenden. Jeder Versuch, das Ende zu erreichen, scheitert. So erscheint das Denken dem Endlosen gegenüber machtlos. So erscheint das Endlose dem Denken gegenüber überlegen, als das Unbegreifliche, Unfaßbare, Erhabene. Mit ihm, so scheint es, eröffnet sich die Aussicht in ein Jenseits des menschlichen Verstandes.

3. Der Widerspruch zwischen dem Denken und dem endlosen Progreß leuchtet ein. Sobald unser Denken auf den endlosen Progreß stößt, in welcher Form es immer sei, erfahren wir diesen Widerspruch, der dem Denken unvermeidlich begegnet. Diese Erfahrung läßt sich zunächst auf eine doppelte Weise auslegen. Entweder gilt der endlose Progreß als ein Zeugnis gegen die Macht des Denkens, oder die Natur des Denkens als ein Zeugnis gegen den endlosen Progreß. In dem ersten Fall erscheint das Endlose unter dem Ansehen des Unendlichen, welches zu fassen das endliche Denken von Natur unfähig sei. Das ist die gewöhnliche Auskunft, womit sich die Meisten befriedigen. Im zweiten Fall erscheint das Endlose als das Gedankenlose, in dessen fortgesetzter Vorstellung die Gedanken ausgehen, nicht weil diese Vorstellung zu erhaben, sondern im Gegenteil weil sie in ihrem ewigen Einerlei langweilig und geisttötend ist. Das Endlose ist undenkbar: nach den einen, weil es unser Denkvermögen übersteigt; nach den anderen, weil es die Form des Denkens nicht erreicht. Was ist der endlose Prozeß, logisch betrachtet?

Zusatz. Wenn das Denken als die höchste Form gilt, so muß das Endlose als das Formlose angesehen werden. Das Formlose ist mangelhaft, weil ihm die Form fehlt. Dann ist der Mangel, der den Widerspruch zwischen dem Denken und dem Endlosen verschuldet, ein Mangel nicht des Denkens, sondern des Endlosen. So haben schon die alten Pythagoreer das ἄπειρον dem πεπαίνον gegenübergestellt als das Geringere (Philolaus). Aus demselben Grunde bezeichnete Hegel das Endlose als „die schlechte Unendlichkeit".

§ 85.
Erklärung des endloſen Progreſſes.

In der Vorſtellung des endloſen Progreſſes wiederholen ſich in einförmigem Wechſel immer dieſelben Beſtimmungen. Wir ſind genötigt, die Beſtimmung A zu denken, aber A läßt ſich nicht denken ohne B, welches letztere von neuem die Vorſtellung A hervorruft, die wieder zu B treibt, und ſo fort ins Endloſe. Die beiden Beſtimmungen hören nicht auf zu wechſeln. Unſere Vorſtellung beharrt in dieſem Wechſel.

1. Wenn zwei Beſtimmungen ſich gegenſeitig dergeſtalt fordern, daß die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, ſo liegt darin die deutliche Hinweiſung, daß ſie zuſammengehören, daß ſie vereinigt ſein wollen. Wenn nun dieſe beiden Beſtimmungen miteinander wechſeln und dieſen Wechſel ins Endloſe fortſetzen, ſo zeigt ſich eben dadurch, daß die angeſtrebte Vereinigung nicht zuſtande kommt. Beſtimmungen, die vereinigt werden ſollen und nicht können, widerſprechen einander. Wenn ein Widerſpruch weder umgangen noch gelöſt werden kann, ſo kann er ſich nur wiederholen. Eine ſolche Wiederholung iſt der endloſe Progreß. Jeder endloſe Progreß iſt der Ausdruck eines ungelöſten *Widerſpruchs*. Jeder ungelöſte Widerſpruch erzeugt in unſerem Denken den endloſen Progreß.

2. Die Löſung des Widerſpruchs iſt die Vereinigung der entgegengeſetzten Seiten. Der ungelöſte Widerſpruch iſt die Nichtvereinigung beider. Wenn entgegengeſetzte Beſtimmungen nicht vereinigt werden, ſo fallen ſie auseinander und bilden in dieſer Entzweiung einen *Dualismus*. Jeder ungelöſte Widerſpruch verfällt, indem er feſtgehalten wird, dem Dualismus. Jeder Dualismus iſt ein ungelöſter Widerſpruch, darum allemal ein Problem. Sobald das Denken in einen Dualismus gerät, aus dem es ſich nicht herausfinden kann, nimmt es notgedrungen die Richtung des endloſen Progreſſes. Der Dualismus iſt endlos, denn er ſchließt die Einheit aus, die er zugleich verlangt; er iſt eine wirkliche δυὰς ἀόριστος.

Wo uns der endlose Progreß erscheint, da können wir auf den Dualismus schließen; wo uns der Dualismus, in welcher Form es immer sei, vorliegt, da können wir den endlosen Progreß erwarten.

3. Aus dem Dualismus folgt der endlose Progreß. Nehmen wir z. B. den cartesianischen Dualismus von Geist und Materie: so folgt die Passivität der Materie, ihre bloße Bewegbarkeit, also muß jeder Körper von außen bewegt werden durch einen Körper, der auch von außen bewegt werden muß: es folgt der endlose Progreß der Bewegung. Nehmen wir den kantischen Dualismus von Pflicht und Neigung, so folgt der beharrliche Widerstreit beider: das endlose Sollen auf Seite der Pflicht, das endlose Streben auf Seite des Willens. In beiden Fällen ist es der Dualismus, aus welchem der endlose Progreß hervorgeht, dort in der mechanischen, hier in der moralischen Form.

Zusatz. Das Denken hat die Bestimmung, Probleme zu lösen, aber nicht in einem ungelösten Problem stecken zu bleiben. Darum ist die fortgesetzte Vorstellung des endlosen Progresses geistlos. Je entwickelter das geistige Vermögen ist, um so unerträglicher wird ihm die einförmige Wiederholung derselben Vorstellungen, um so weniger kann es in der Vorstellung des endlosen Progresses beharren.

Wenn wir uns den Widerspruch als einen beharrlichen Zustand denken, so ist ein solcher Zustand für die geistige Natur in der Tat der qualvollste. Der fixierte Widerspruch ist der endlose Progreß. Die Phantasie der Völker hat für die größten Frevel die furchtbarsten Strafen ersonnen und diese Strafen vorgestellt in der Form des endlosen Progresses: die Qualen des Tantalus, der Stein des Sisyphus, das Sieb der Danaiden. Es giebt etwas, das noch furchtbarer ist als die Höllenstrafen der Alten: wenn das Leben selbst zum endlosen Progreß verurteilt wird (der ewige Jude).

§ 86.

Die Lösung des Widerspruchs: das Unendliche. Das Fürsichsein.

Der endlose Progreß erschien uns in der Form der Veränderung: Etwas wird Anderes, das Andere ist wieder Etwas,

das Anderes wird, und so fort ins Endlose. Das Problem ist die Vereinigung dieser beiden Bestimmungen.

1. Etwas wird Anderes, d. h. es geht in Anderes über. Also ist jetzt nicht mehr Etwas und Anderes, sondern was gedacht werden muß, ist Etwas in Anderem. Wenn das Eine in das Andere übergeht, so fallen beide nicht mehr auseinander, so ist der Unterschied zwischen beiden, d. h. die Grenze, aufgehoben. Was also gedacht werden muß, ist aufgehobene Grenze oder aufgehobene Endlichkeit. Beide sind Eines. Etwas in Anderem ist die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen. Wie begreift sich diese Einheit?

2. Das Etwas, welches in Anderem ist, hat sein Ende erfüllt: es muß deshalb gedacht werden als vollendetes Dasein. Es hat seine Grenze nicht mehr außer sich, sondern in sich, es ist in sich begrenzt, also auch in seiner Grenze nicht auf Anderes, sondern auf sich bezogen, also nicht mehr Sein für Anderes, sondern Sein für sich (Fürsichsein).

3. Vollendetes Dasein, Selbstbegrenzung, Fürsichsein ist wahre Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit ist nicht fortgesetzte, sondern aufgehobene Endlichkeit, denn sie ist die Einheit der qualitativen Bestimmungen (Etwas und Anderes), in welcher die Beziehung auf Anderes d. h. die Endlichkeit als aufgehoben gedacht wird. Der Unterschied des Endlichen und Unendlichen erklärt sich zunächst in folgender Formel, deren Bedeutung entwickelt werden soll. Das Endliche ist Etwas und Anderes. Das Unendliche ist Etwas in Anderem, d. h. das Übergehen der einen Bestimmung in die andere, der Moment dieses Übergehens. In diesem Moment sind beide Eines, sie sind nicht nacheinander, sondern zugleich. Darum kann dieser Moment keine extensive Größe sein, keine Zeitdauer haben, also auch keine Zeitunterschiede. So hat Plato in seinem Parmenides diese Einheit der Gegensätze, diesen Moment des Übergehens tiefsinnig als den Augenblick (τὸ ἐξαίφνης) bezeichnet, in dem die Zeitunterschiede aufhören, also die Zeit selbst aufgehoben ist: als den zeitlosen Augenblick. Wie

sich der platonische Augenblick zur endlosen Zeit verhält, so überhaupt verhält sich das Unendliche zum Endlosen[1].

Zusatz. Hegel hat das Unendliche als „absolute Negativität" bezeichnet. Als aufgehobene Endlichkeit ist es die Negation der Endlichkeit; da nun diese selbst fortwährende Schranke und in diesem Sinne Negation ist, so darf das Unendliche als Aufhebung der Negation, d. h. als Negation der Negation oder als absolute Negativität gelten. Das ist die Worterklärung, die schon als solche keinen andern als einen affirmativen Sinn haben kann. Doch haben sich Viele durch den Ausdruck, wie es scheint, akustisch täuschen lassen und die absolute Negativität ungefähr so verstanden, als ob sie pure Negation wäre.

Der wahre Sinn des hegelschen Ausdrucks ist tiefer als die Worterklärung. Der Begriff des Endlichen ist ein aufzulösender Widerspruch. Der ungelöste Widerspruch, sobald er fixiert wird, ist endlos. Das Endlose ist der ungelöste Widerspruch. Das Unendliche ist der aufgelöste Widerspruch. Jeder Widerspruch ist in seiner Fixierung endlos. Jede Lösung ist wahrhaft unendlich. Ist nun nicht jeder Widerspruch Negation? Ist also die Auflösung des Widerspruchs nicht offenbar die Aufhebung oder Negation dieser Negation und in diesem Sinne „absolute Negativität"? Da nun die hegelsche Dialektik die methodische Lösung der Widersprüche sein will, so begreift sich einfach genug, warum Hegel die Dialektik auch als die Methode der absoluten Negativität, warum er die absolute Negativität als das Prinzip seiner Methode und deshalb auch als das Prinzip seines Systems bezeichnet. In der Tat kommt der Ausdruck „absolute Negativität" in dieser Rücksicht dem Begriffe der Entwicklung gleich.

§ 87.

Das Unendliche und Endliche.

Das Unendliche schließt das Endliche nicht aus, sondern ein und hat deshalb das Ende nicht außer sich, sondern in sich. So läßt sich das Unendliche vom Endlosen, die wahre Unendlichkeit von der falschen am einfachsten unterscheiden.

1. Die Notwendigkeit, das Endliche im Unendlichen zu denken, läßt sich aus der Unmöglichkeit des Gegenteils dartun. Das Gegenteil ist die gewöhnliche Vorstellung, welche

[1] Vgl. meine Dissertation de Parmenide Platonico pg. 70 flg. (Pforzheim 1849).

es liebt, das Endliche und Unendliche zu trennen und einander so ausschließend als möglich entgegenzusetzen. Das Gegenteil ist diese dualistische Fassung beider Bestimmungen. Lassen wir diese Fassung gelten, so zeigen sich sogleich die unmöglichen Folgen. Jede der beiden Bestimmungen verkehrt sich in ihr Gegenteil; keine von beiden ist mehr, was sie sein will. Die Vorstellung selbst, die sich in diesen Dualismus begibt, gerät in die größten Widersprüche, denn sie muß verneinen, was sie auf jeder der beiden Seiten bejahen möchte.

2. Das Unendliche schließe das Endliche von sich aus, also ist es ausschließend und ausgeschlossen, also begrenzt, also selbst endlich. Das Endliche schließe das Unendliche von sich aus, also hat es das Unendliche außer sich, also ist es auf das Unendliche unmittelbar bezogen und hat dasselbe an sich, das Unendliche verhält sich jetzt zum Endlichen, wie das Andere zum Etwas, d. h. das Endliche selbst ist unendlich. Sobald das Unendliche gedacht wird als ausschließend das Endliche, so sind alle Versicherungen, wie unendlich es sei, umsonst, es wird verendlicht; die Vorstellung selbst, die das Unendliche von dem Endlichen absondert, um sich des Unendlichen eben dadurch recht zu versichern, ist wider ihren Willen genötigt, dasselbe in endlicher Form zu denken. So wird der Himmel in religiösem Sinne, wenn er jenseits der räumlichen Welt vorgestellt wird, unwillkürlich lokalisiert und selbst räumlich gedacht als Ort der Seligkeit; so wird Gott oder das unendliche Wesen, abgesondert von der Welt und den endlichen Wesen, unwillkürlich anthropomorphisiert, und die Formen der Endlichkeit dringen unaufhaltsam in diese Vorstellung ein.

3. Das Unendliche darf also nicht als das Gegenteil der Endlichkeit, sondern muß als deren Aufhebung gedacht werden. Das Endliche ist durch Anderes begrenzt, es kann ohne Anderes weder sein noch begriffen werden; eben darin besteht der Charakter des Endlichen, daß es auf Anderes außer ihm angewiesen ist: das ist die Schranke seiner Natur, seine Negation, sein innerer Widerspruch. Diesen Widerspruch lösen, diese

Schranke aufheben heißt vollendet sein, nicht mehr für Anderes, sondern für sich sein.

Zusatz. Diesen Begriff des Unendlichen oder des vollendeten Daseins (Fürsichseins) im Unterschiede von dem Endlichen und Endlosen wollen wir durch einige Beispiele anschaulich machen. Ein Sinnbild des Endlichen ist die gerade Linie, ein Sinnbild der wahren Unendlichkeit ist der Kreis. Die gerade Linie ist nie vollendet, es gibt in ihr keine letzte Grenze, über welche hinaus sie nicht weiter fortgesetzt werden könnte, sie ist an sich endlos. Der Kreis ist vollendet. Er hat die Grenze in sich, er begrenzt sich selbst, Anfang und Ende fallen in denselben Punkt, dieser Punkt ist in der Kreislinie jeder mögliche. In dieser Koinzidenz der Grenzpunkte (Anfang und Ende) zeigt sich die Einheit der Gegensätze (ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας. Heraklit).

Ein Beispiel des Endlichen ist das menschliche Bedürfnis. Das Bedürfnis ist die Empfindung dessen, was mir fehlt, was ich nicht bin, nicht habe, also meines Mangels, meiner Schranke, meiner Negation. Ein Beispiel des Unendlichen ist die Befriedigung, der Genuß, die Ergänzung. Befriedigung ist Vollendung. Im Bedürfnis bin ich auf anderes bezogen, was ich nicht bin, nicht habe. In dem Zustand der Befriedigung bin ich für mich. Bedürfnis ist Beziehung auf anderes, Befriedigung ist Fürsichsein.

Eine solche Befriedigung z. B. ist die Erkenntnis. Die Erkenntnis ist klare und deutliche Vorstellung, sie ist als solche die Aufhebung der unklaren und dunkeln. Wir empfinden die Unklarheit als Druck, als Mangel, als Schranke, die wir los werden möchten. Wir werden sie los in der klaren Vorstellung. Die Unklarheit ist unser Mangel, unsre Negation, von der uns die Erkenntnis befreit, indem sie diese Negation aufhebt oder verneint.

Die Selbstsucht ist endlich und endlos. Sie ist endlich, denn sie ist ausschließend; sie ist endlos, denn sie ist unersättlich. Das gilt von allen Leidenschaften, welche die Selbstsucht inspiriert. Die Selbstsucht in ihren Leidenschaften ist, wie die Alten tiefsinnig erkannt haben, ein ἄπειρον. Unendlich dagegen ist die aufgehobene Selbstsucht, die Hingebung, die Liebe: das Sein des Einen im Andern.

Wie sich das Unendliche zum Endlosen verhält, so die Ewigkeit zur Zeit. Die Zeit ist endloser Progreß. Die endlose Zeit ist nicht Ewigkeit. Die Ewigkeit ist aufgehobene Zeit. Die Seligkeit, die Momente des Glücks, der tiefen Befriedigung, sind zeitlos. Wer im endlosen Streben beharren will, muß auf dieses Glück, auf jede Art der Befriedigung, auf die Ewigkeit Verzicht leisten und sich dem endlosen

Progresse der Zeit zuschwören. Für einen solchen darf es keinen zeitlosen Moment geben, keinen Augenblick, in dem die Zeit aufhört. (Die Wette des Faust.)[1]

§ 88.

Das Fürsichsein als Eines und Vieles.

Das Unendliche ist vollendetes Dasein oder vollendete Qualität. Man muß diesen Begriff nicht überschätzen; die obigen Beispiele greifen um der Anschaulichkeit willen höher, als der Begriff seinem logischen Inhalte nach ist. Es gibt in Wahrheit kein Dasein, das bloß endlich, d. h. bloß von außen und nicht durch sich bestimmt wäre.

1. Das vollendete Dasein ist für sich. Es ist nicht mehr auf Anderes bezogen, hat das Andere nicht mehr unmittelbar an sich, darum ist es der Veränderung entnommen. Also muß es begriffen werden als etwas *Unveränderliches*, es bleibt sich selbst gleich, es ist immer dasselbe Eine. Das Fürsichsein kann demnach nicht mehr begriffen werden als Etwas, auch nicht als Etwas und Anderes, sondern nur als *Eines*. Die Qualität als solche ist veränderlich. Die unveränderliche Qualität ist die aufgehobene. Das Dasein, in welchem die Qualität aufgehoben ist, das qualitätslose Dasein, läßt sich nur denken durch den Begriff des Einen.

2. Der Begriff des Einen ist vollkommen bestimmt, darum auch vollkommen unterschieden. Aber der Unterschied ist nicht mehr, wie im Etwas, die unmittelbare Beziehung auf Anderes. Das Eine ist beziehungslos, es ist lediglich für sich. Sein Unterschied von Anderem muß daher so begriffen werden, daß alle unmittelbare Beziehung zu Anderem aufgehoben erscheint. Das Andere ist dem Eins völlig fremd. Der Unterschied ist in diesem Falle die gänzliche *Ausschließung*. Das Eins schließt alles Andere von sich aus. Nun ist jedes Andere ebenfalls Eines, darum ebenfalls ausschließend. Mithin läßt sich das Eine nur denken im Unterschiede von Anderen, deren

[1] Vgl. meine Schrift: Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre (2. Aufl. 1906). S. 128.

jedes auch Eines ist. Der Begriff des Eins fordert notwendig die vielen Eins.

3. An die Stelle von Etwas und Anderem ist jetzt der Begriff Eines und Vieles getreten. Jedes Eins ist für sich. Es ist ausschließend und ausgeschlossen. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Es will beziehungslos gedacht werden und kann doch nicht allein gedacht werden. Es ist für sich, aber nur als Eines unter Anderen, deren jedes ebenfalls Eines ist. Die vielen Eins verhalten sich ausschließend zueinander. Das ausschließende Verhältnis ist das vollkommen äußerliche. Jedes bleibt in diesem Verhältnis, was es ist. Keines geht in das Andere über. Die vielen Eins können mithin nur äußerlich verknüpft oder aneinander gereiht werden. Die Zusammenfassung geschieht durch die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins usf.

4. Die Eins können sich demnach nicht verändern, sondern nur mehren. Die Vermehrung ist eine Veränderung, die mit der Beschaffenheit nichts zu tun hat, sie ist nicht qualitativ (ἀλλοίωσις), sondern lediglich quantitativ (αὔξησις). Der Begriff der Qualität forderte den Begriff des Eins, dieser Begriff fordert den der Quantität, denn er enthält ein Problem, das nur durch den Begriff der Quantität gelöst werden kann.

Zusatz. Das Fürsichsein als Eines und Vieles ist ein notwendiger, in der Auflösung der Denkprobleme unvermeidlicher Begriff. Soll das Sein als unveränderlich und zugleich als unterschieden gedacht werden, so kann es nur durch diesen Begriff geschehen, der als metaphysisches (naturerklärendes) Prinzip die Form des Atoms annimmt. In diesem Prinzip wollten die alten Atomisten den Grundbegriff der Eleaten mit dem Grundbegriff Heraklits vereinigen.

Der Begriff des Eins fordert die vielen Eins, deren ausschließendes Verhältnis, deren bloß aggregative Verbindung, in welcher keine andern Unterschiede möglich sind als quantitative: das sind die Grundbestimmungen aller atomistischen Systeme, ob sie nun metaphysisch oder physikalisch oder politisch sind, ob die Atome materiell oder immateriell gefaßt werden.

Die Atomenlehre Demokrits macht zum Realprinzip die vielen Atome, die sich gegenseitig ausschließen (das Leere = κενόν, μηδέν),

aus denen die Dinge bestehen als Atomenaggregate, und deren Unterschied lediglich quantitativ ist. Die Monadenlehre Leibnizens macht zum Realprinzip der Dinge die vielen Monaden (Einheiten), deren jede für sich ist, ausschließend alle andern (Materie), deren Unterschiede sämtlich nur graduell sind, deren Zusammenhang zuletzt als äußere Zusammenfügung (prästabilierte Harmonie) gilt.

Die atomistische Physik erklärt die Körper durch Moleküle, die sich ausschließen (Poren), aggregativ zusammensetzen (Kohäsionsverhältnisse), und körperliche Erscheinungen bilden, die sich nur quantitativ unterscheiden (Menge der Teile, Größe der Poren usf.).

Die atomistische Politik erklärt den Staat aus dem Naturzustand der vielen Individuen, die sich gegenseitig ausschließen (Krieg Aller gegen Alle), zuletzt eine äußere Übereinkunft bilden (Vertrag), deren richtige Folge keine andere sein kann als die Herrschaft der Meisten, d. h. die ausschließliche Geltung der Quantität.

Zweites Kapitel.
Die Quantität.

§ 89.
Der Begriff der Größe: 1. die Diskretion.

Der Begriff des Fürsichseins oder des Eins forderte den Unterschied des Eins vom Eins, also die vielen Eins, die nur gedacht werden konnten als die aggregative Reihe: Eins und Eins und Eins usf. Die Glieder dieser Reihe sind vollkommen unterschieden und vollkommen gleich. Sie sind unterschieden dadurch, daß jedes Eins für sich ist, d. h. sie sind unterschieden im Einssein. Eine Reihe solcher Glieder bildet daher ein Ganzes, das gedacht werden muß als zusammengesetzt aus völlig gleichartigen Teilen. Eine solche Zusammensetzung heißt Größe. Dieser Begriff ist ein neues logisches Problem.

1. Jedes Eins ist von dem anderen unterschieden, es ist ein besonderes für sich. Die Eins sind unterschieden, aber nicht verschieden, denn sie sind als bloße Eins qualitätslos, also gleich. Sie können nicht durch Beschaffenheit unterschieden werden, sondern nur durch Sonderung. Sie lassen sich nicht distinguieren, sondern nur diszernieren. Sie sind nicht disparat, sondern diskret. Keine Größe kann gedacht werden ohne Unterscheidung, d. h. ohne darin befindliche Unterschiede. Was in der Größe unterschieden wird, ist nicht Etwas und Anderes, sondern Eins und wieder Eins, d. h. Vieles, wovon jedes Eins ist. Was in der Größe unterschieden wird, ist also diskret. Ohne Diskretion ist mithin die Größe undenkbar. Die Diskretion gehört also zum Begriff der Größe. Die Größe ist ihrem Begriff nach diskret.

2. Jede Größe ist diskret, d. h. in jeder Größe ist Viel zu unterscheiden, wovon jedes Eins ist. Jede Größe ist viel Eins. Aber die Größe ist nicht bloß diskret. Wäre sie bloß diskret, so würde sie aus so vielen voneinander unabhängigen und getrennten Eins bestehen. In dem Eins für sich genommen ist nichts zu unterscheiden. In der Größe ist Vieles zu unterscheiden. Also ist das Eins für sich genommen Nicht-Größe. Sind die Eins voneinander getrennt, so wird jedes für sich genommen, so ist keines Größe. Also können die getrennten Eins niemals Größe ausmachen. Die Diskretion als solche ist die bloße Sonderung oder Trennung. Also leuchtet ein, daß durch die Diskretion allein die Größe nicht gedacht werden kann. Die Größe fordert den Begriff der Diskretion. Zugleich ist es unmöglich, die Größe bloß durch den Begriff der Diskretion zu denken. Wäre die Größe bloß diskret, so wäre sie nicht Größe. Hier zeigt sich bereits das in dem Begriff der Größe enthaltene Problem.

3. Die Unmöglichkeit, die Größe bloß diskret zu denken, läßt sich an dem Beispiele der Raum- und Zeitgröße erleuchten. Das Eins in Rücksicht der Raumgröße ist der mathematische (unteilbare) Punkt; das Eins in Rücksicht der Zeitgröße ist der unteilbare Moment, der Moment, der jede Dauer von sich ausschließt, wie der Punkt jede Ausdehnung. Der mathematische Punkt ist, wie der Zeitpunkt, das Eins, worin nichts zu unterscheiden ist. Der Raum kann nicht gedacht werden als bestehend aus lauter mathematischen Punkten, deren jeder für sich ist; ebensowenig die Zeit als bestehend aus lauter Zeitpunkten. Dies hieße den Raum zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Raum ist, und ebenso die Zeit zusammensetzen aus lauter Elementen, deren jedes nicht Zeit ist. Jedermann sieht, daß auf diese Weise weder Raum noch Zeit jemals zustandekommt. Wäre also die Raum- und Zeitgröße bloß diskret, so wäre jene nicht Raum und diese nicht Zeit und keine von beiden Größe. Wie es sich mit dem Punkte in Rücksicht des Raums und der Zeit verhält, so ver-

hält es ſich mit dem Eins überhaupt in Rückſicht der Größe.

Zuſatz. Der bloße Begriff der Diskretion erklärt die Größe ſo wenig, daß er dieſelbe vielmehr aufhebt. Die bloß diskrete Größe iſt Widerſpruch in ſich: ſie iſt Größe zuſammengeſetzt aus lauter Nicht-Größen. Will man die Größe als undenkbar erſcheinen laſſen, ſo erkläre man ſie bloß aus der Diskretion. Aus einer ſolchen Erklärung widerlegt ſich die Größe von ſelbſt. Zenos Beweiſe gegen die Möglichkeit der Größe gründen ſich zum Teil auf dieſe Erklärungsart. Er wollte zeigen, daß die Größe ein unmöglicher Begriff ſei. Er zeigte, daß ſie nur aus diskreten Teilen begriffen werden könne. Hieraus ergab ſich der Widerſpruch. Lauter einzelne Körner bilden in der Trennung nie einen Haufen. Dieſer Beweis geht eigentlich nicht gegen die Größe, ſondern gegen die Menge, da jedes einzelne Korn ſelbſt ſchon Größe iſt. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, wenn die Linie AB unmöglich iſt. Dieſe Linie iſt unmöglich, wenn ſie aus unendlich viel Teilen beſteht. Sie beſteht nur dann aus unendlich viel Teilen, wenn jeder Teil als unteilbar genommen wird, d. h. wenn man die Linie als zuſammengeſetzt denkt aus lauter getrennten Punkten. Dies aber heißt in dem gegebenen Fall die Größe erklären, als ob ſie bloß diskret wäre.

§ 90.

2. Die Kontinuität.

Widerſpruch im Begriffe des Eins.

Wir müſſen die vielen Eins als diskret, d. h. als geſondert oder getrennt denken. Wodurch ſind ſie getrennt? Wie außer dem Etwas nur Anderes gedacht werden konnte (vgl. § 82, Nr. 2), ſo iſt außer dem Eins nichts weiter zu denken als Eins und Eins uſf. Außer dem Eins ſind nur Eins. Alſo ſind die vielen Eins nicht getrennt durch etwas von ihnen Verſchiedenes, durch kein Vakuum, das ſich zwiſchen ſie einſchiebt. Das Eins iſt vom Eins getrennt nur durch Eins, durch nichts anderes.

1. Alſo muß die Trennung der vielen Eins ſo gedacht werden, daß zwiſchen ihnen keinerlei Unterbrechung ſtattfindet. Wir ſind demnach genötigt, den Unterſchied des Eins vom Eins als aufgehoben, die vielen Eins als nicht getrennt

(weil durch nichts getrennt) zu denken. Ihre aggregative Reihe oder Zusammensetzung will demnach als ununterbrochener Zusammenhang gedacht sein. Diesen ununterbrochenen Zusammenhang bezeichnen wir als *Kontinuität* oder *Stetigkeit*. Jene aggregative Reihe ist kein Interruptum, sondern ein Kontinuum.

2. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Eins. Der Begriff des Eins fordert die Diskretion, d. h. die Trennung der vielen Eins. Der Begriff des Eins fordert, daß zwischen Eins und Eins nichts ist als Eins, das heißt, um nicht in den endlosen Progreß zu verfallen, daß die vielen Eins jede Art der Trennung ausschließen, also einen ununterbrochenen Zusammenhang, eine vollkommene Einheit bilden. So fordert der Begriff des Eins die Trennung der vielen Eins und zugleich das Gegenteil der Trennung, er fordert die Diskretion und zugleich die Aufhebung der Diskretion.

3. Die Diskretion erklärt, daß die vielen Eins getrennt sind, daß jedes für sich ist, d. h. daß sie *nicht eins* sind. Die Aufhebung der Diskretion erklärt, daß die vielen Eins nicht getrennt sind, d. h. daß sie *eins* sind. Also gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit sowohl verneint als bejaht werden muß, daß sie sowohl ist als nicht ist. Sein und Nichtsein in Einem heißt Werden. Also gilt von den vielen Eins, daß ihre Einheit nur als Werden d. h. als *Prozeß* gedacht werden kann. Das Eins als solches hebt sich auf. Das Eins für sich genommen ist einfach, unterschiedslos, Nichtgröße. Mit dem Eins hebt sich zugleich die Trennung der vielen Eins auf, erzeugt sich also deren Einheit, d. h. die Größe. *Indem das Eins vergeht, entsteht die Größe.* Der Widerspruch also in dem Begriffe des Eins löst sich auf in dem Begriffe der Größe. Jetzt erst gewinnen wir die logische Einsicht in diesen Begriff. Die Größe kann nicht ohne Kontinuität, die Kontinuität kann nur als Prozeß gedacht werden.

§ 91.

3. Diskretion und Kontinuität.

Zusammensetzung und endlose Teilbarkeit.

Der Begriff der Größe kann nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung gedacht werden. Und zwar ist das Eins das Element, aus welchem sie entstanden gedacht werden muß. Das Eins für sich genommen ist nicht Größe, aber es ist das Prinzip der Größe. Da nun die Entstehung (Werden) nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann, so liegt darin die Erklärung, daß und warum die Größe ein reiner Begriff ist, der allen Größenanschauungen (Raum und Zeit) zugrundeliegt, darum aus denselben (als seinem Erkenntnisgrunde) einleuchtet.

1. Wenn man die Größe bloß durch Zusammensetzung erklärt, so erklärt man sie durch einen handgreiflichen Widerspruch. Sie ist zusammengesetzt aus einfachen Teilen. So erklärt sich die Größe nach dem Begriffe der Diskretion. Offenbar ist jeder Teil der Größe auch Größe. Ist nun die Größe zusammengesetzt, so ist jeder Größenteil, weil er Größe ist, ebenfalls zusammengesetzt, so ist selbstverständlich kein Größenteil einfach, und eine Zusammensetzung aus einfachen Teilen ein Widerspruch in sich. Allerdings darf jede Größe vorgestellt werden als zusammengesetzt. Aber woraus sie zusammengesetzt ist, ist selbst Größe. Um also die Größe durch Zusammensetzung zu erklären, muß man offenbar die Größe voraussetzen. Entweder also ist die Erklärung der Größe durch Zusammensetzung ein Widerspruch in sich d. h. unmöglich, oder so weit sie eingeräumt werden darf, ist sie, was man eine petitio principii nennt, d. h. die Voraussetzung dessen, was erklärt werden soll. In beiden Fällen also ist diese Erklärung so gut als keine.

2. Dieser Widerspruch wird nicht beseitigt durch die gewöhnliche Erklärung der Kontinuität. Diese gewöhnliche Erklärung nämlich sagt, die kontinuierliche Größe bestehe nicht aus einfachen Teilen, wie die diskrete, sondern aus Teilen,

deren jeder selbst wieder zusammengesetzt oder teilbar sei, deren keiner also der kleinste, keiner der letzte ist. Daher sei die kontinuierliche Größe unendlich teilbar oder zusammengesetzt aus unendlich viel Teilen.

Diese Erklärung löst den Widerspruch in dem Begriffe der Diskretion so wenig, daß sie denselben nur vermehrt. Wenn die Größe überhaupt nicht begriffen werden kann durch Zusammensetzung, so kann sie auch nicht begriffen werden durch endlose Zusammensetzung. Und die gewöhnliche Erklärung der Kontinuität tut nichts anderes, als daß sie die Zusammensetzung der Größe ins Endlose vervielfältigt. So lange die Größe durch Zusammensetzung begriffen werden soll, wird die Größe nicht begriffen, sondern vorausgesetzt.

Auch sieht man leicht, daß eine solche Erklärung der Kontinuität zur Diskretion zurückkehrt.

Die Größe sei zusammengesetzt aus unendlich viel Teilen. Jeder zusammengesetzte Teil, er sei so groß oder klein er wolle, ist irgendwelche Größe. Darum ist ein zusammengesetzter Teil in keiner Größe unendlich vielmal enthalten. Wenn also die Größe gedacht wird als zusammengesetzt aus unendlich viel Teilen, so kann von diesen Teilen keiner zusammengesetzt, so muß von diesen Teilen jeder einfach sein, d. i. unterschiedsloses Eins, das keine Größe ist.

Vergleichen wir jetzt die Erklärung der Diskretion mit dieser so erklärten Kontinuität. Die erste Erklärung sagt: die Größe ist zusammengesetzt aus einfachen Teilen. Die zweite Erklärung sagt: die Größe ist unendlich teilbar; teilbar sein ist so viel als zusammengesetzt sein; also die Größe ist zusammengesetzt aus unendlich viel Teilen, d. h. genau ausgedrückt: sie ist zusammengesetzt aus unendlich viel einfachen Teilen. Die Diskretion (d. h. die Zusammensetzung aus einfachen Teilen) ist geblieben. Hinzugefügt ist nur, daß dieser Teile unendlich viel sind. Mit andern Worten: die Diskretion ist nicht aufgehoben, sondern ins Endlose fort-

gesetzt. In beiden Erklärungen bleibt 1) derselbe Widerspruch einfacher Teile, welche Größen sein sollen, 2) derselbe Zirkel, der die Größe erklärt durch Zusammensetzung von Größen. Das Einfache ist nicht Größe, darum auch nicht Teil, also selbstverständlich auch kein Teil einer Zusammensetzung. Und wie soll durch eine Zusammensetzung von Nichtgrößen Größe entstehen?

3. Es ist also vollkommen einleuchtend, daß die Größe nicht begriffen werden könne durch die Zusammensetzung der diskreten Elemente, sondern nur durch deren Aufhebung. Die Aufhebung der Diskretion ist die Kontinuität. Die Diskretion aufheben heißt die Sonderung oder Unterbrechung aufheben, das heißt den Zusammenhang setzen, den ununterbrochenen, stetigen: die Einheit, in welcher die diskreten Elemente nicht als Teile enthalten sind, sondern als Momente.

Die Diskretion ist die Sonderung des Eins vom Eins. Zwischen Eins und Eins ist nichts Drittes, sondern nur Eins. Es gibt kein letztes Eins, d. h. es gibt in der Diskretion keine Grenze. Es gibt von einem Eins zum andern kein Zwischengebiet, also auch keine bestimmte Menge von Eins, welche die Diskretion nach der Größe des Zwischengebietes zu durchlaufen hätte: es gibt von einem Eins zum andern unendlich viel Eins. Die Diskretion ist also in jeder Rücksicht endlos.

Die Aufhebung der Diskretion ist daher die Aufhebung einer endlosen Diskretion. Da nun die Aufhebung der Diskretion als Kontinuität begriffen wird, so ist in jedem Kontinuum, d. h. in jeder Größe eine endlose Diskretion möglich. Und da jeder Teil der Größe wieder Größe ist, so ist diese endlose Diskretion in jedem Teil der Größe möglich. Daraus erklärt sich die sogenannte unendliche Teilbarkeit der Größe. Wäre die Größe durch Zusammensetzung entstanden, so müßte sie durch Teilung aufgelöst werden können in das Element oder die Elemente, woraus sie entstanden ist, so müßte es eine endliche oder begrenzte Teilung geben. Die Größe ist nicht durch Zusammensetzung entstanden. Denn die Zu-

sammensetzung ist abhängig von Teilen, welche selbst Größen sind. Darum kann die Größe auch nicht durch Teilung in ihre Entstehung aufgelöst werden. Darum gibt es keine endliche Teilung. Darum ist die endlose Teilbarkeit notwendig zur Natur der Größe gehörig. Daß die Größe als solche ins Endlose geteilt werden kann, ist eine Folge ihrer Entstehung; diese Folge ist für uns der Erkenntnisgrund, daß die Entstehung der Größe die Zusammensetzung nicht ist.

4. Die Größe will begriffen werden als Kontinuität, die selbst nur begriffen werden kann als Aufhebung der Diskretion. Ohne Kontinuität keine Größe, ohne Aufhebung der Diskretion keine Kontinuität, und ohne Diskretion keine Aufhebung der Diskretion. Also leuchtet ein, daß zum Begriff der Größe beides gehört: Diskretion und Kontinuität. Wäre die Größe bloß diskret, so wäre sie ohne Zusammenhang und Einheit, also nicht Größe. Wäre die Größe gar nicht diskret, so wäre in ihr nicht Vieles zu unterscheiden, so wäre sie keine Einheit, die vieles Diszernible in sich enthält, so wäre sie ebensowenig Größe. Sie ist darum notwendig beides zugleich. (Das ποσόν ist, wie Aristoteles richtig erklärt, sowohl διωρισμένον als συνεχές.)

Zusatz. In der Mathematik unterscheidet man Diskretion und Kontinuität nicht als Momente der Größe, sondern als deren Arten, als ob die einen bloß diskrete Größen, die andern bloß kontinuierliche wären. (Kästner.) Die arithmetischen Größen seien diskrete, die geometrischen dagegen kontinuierliche Größen. Die Zeitgrößen sind ebenfalls kontinuierlich, so gut als die Raumgrößen. Es ist deshalb nicht richtig, daß nur die Geometrie mit kontinuierlichen Größen zu tun habe. Es ist nicht richtig, daß in den geometrischen Größen alle Diskretion fehle, oder daß die Geometrie sich mit Größen beschäftige, die nur kontinuierlich sind. Die Linie ist ein Kontinuum. Die Linie ab ist in ihrer bestimmten Begrenzung eine besondere Raumgröße, sie ist in dieser Besonderung diskret. So verhält es sich mit jeder besondern Raumgröße. Offenbar ist die Zahl diskret, denn sie ist ein Produkt des Zählens, und in der Natur des Zählens liegt die Unterbrechung und das Absetzen. Aber das Zählen ist nicht Größenerzeugung, sondern Größenzusammensetzung und Messung. Es ist nicht möglich, ein Kontinuum in

allen seinen Teilen zu zählen. Es ist nur möglich, Diskretes zu zählen, darum ist die Zahl notwendig diskret. Aber sie ist nicht bloß diskret. Wäre sie bloß diskret, so müßte die Zahlgröße sich auflösen lassen in unteilbare Elemente, so könnte keine Zahl unendlich teilbar sein, so wäre die Bruchteilung unmöglich. Das Zählen erklärt die diskrete Beschaffenheit der Zahl. Die Bruchteilung bezeugt die kontinuierliche Beschaffenheit der Zahlgröße ($1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \ldots = 0{,}99999\ldots$).

§ 92.

Das Quantum.

Der Begriff der Größe will gedacht sein als diskret und kontinuierlich zugleich. Der Begriff der vielen diskreten Eins muß als aufgehoben gedacht werden. Die Aufhebung der Sonderung ist Zusammenhang. Die Aufhebung der Trennung ist Einheit. Indem das Eins (damit zugleich die Trennung der vielen Eins) vergeht, entsteht die Einheit, worin die vielen Eins aufgehoben sind als Momente. Diese Einheit, welche dem Begriff der Größe gleichkommt, ließ sich nicht als Zusammensetzung, sondern nur als Werden denken. Aber das Werden läßt sich nur begreifen als Gewordensein. (Vergl. § 81.) Also muß auch die Größe begriffen werden als die gewordene oder bestimmte Einheit der vielen Eins, d. h. als bestimmte Größe oder Quantum.

1. Das Quantum ist als Größe kontinuierlich, als bestimmte Größe diskret. Es ist ein diskretes d. h. begrenztes oder unterschiedenes Kontinuum. Die Bestimmtheit kann nur gedacht werden durch den Unterschied von Anderem. So mußte das Etwas von Anderem unterschieden werden. So unterscheidet sich das Quantum (die bestimmte Größe) von anderen Quanta. Aber in der Größe läßt sich nichts weiter unterscheiden als Eins. Also kann auch ein Quantum von anderen nur unterschieden werden durch mehr oder weniger Eins. Um also Quanta unterscheiden, d. h. den Begriff des Quantums denken zu können, muß jetzt das Eins gedacht werden als Teil des Quantums, d. h. selbst als Größe, als Größeneinheit oder Größenmaß, nicht mehr als das Eins, sondern als die Eins.

Das Eins ist Größenelement als Prinzip (Größenursprung), darum selbst nicht Größe. Die Eins (Einheit) ist Größenelement als Teil, darum selbst Größe.

2. Das Quantum ist bestimmt durch einen Unterschied von anderen Quanta. Es ist von anderen Quanta unterschieden durch die mehr oder weniger Eins (Einheiten), die es enthält, d. h. durch die Größe seiner Zusammensetzung. Woraus es zusammengesetzt ist, sind die Einheiten, in Rücksicht auf welche alle Quanta gleich sind. Das Quantum als eine bestimmte Zusammensetzung solcher Einheiten bildet eine Vielheit oder Anzahl, in Rücksicht auf welche die Quanta verschieden sind. Mithin begreift sich das Quantum als eine Anzahl (Vielheit) von Eins. Anzahl und Einheit sind die beiden Momente, die den Begriff des Quantums ausmachen.

3. Jedes Quantum enthält die Einheit in einer bestimmten Anzahl, d. h. es enthält soviel Eins. Hier entsteht die Frage wieviel? Diese Frage ist das Problem des Quantums. Die Antwort auf diese Frage ist die Lösung dieses Problems. Die Anzahl der Eins (Einheiten) soll bestimmt werden. Dies geschieht durch die Zahl. Durch die Zahl wird das Quantum begriffen. Es kann nur numerisch begriffen werden.

§ 93.

Die Zahl.

Die Zahl und die Zeit.

Das Quantum wird begriffen durch die Anzahl der in ihm enthaltenen Einheiten. Es kann durch nichts anderes begriffen werden, denn es enthält nichts anderes. Es wird begriffen, indem es durch die Einheit gemessen wird, die selbst ihr eigenes Maß ist. Die Anzahl dieser Einheiten bestimmen heißt zählen. Durch das Zählen entsteht die Zahl. Die Zahl ist gezählte d. h. begriffene Größe.

1. Das Zählen selbst ist das sukzessive Hinzufügen von Eins zu Eins und die fortschreitende Zusammenfassung der-

ſelben. Dieſe Erklärung des Zählens enthält den Begriff der Sukzeſſion, d. h. des Zeitverlaufs oder der Zeitgröße. Alſo ſcheint die Zahl die Zeit vorauszuſetzen, und in dieſer Rückſicht hat man die Zahl als Zeitgröße erklärt im Unterſchiede von der Figur, welche Raumgröße iſt. Dieſe Erklärung hat das Anſehen Kants für ſich, der die Zahl deshalb (nicht als den Begriff, ſondern) als das Schema der Quantität gelten ließ. Ariſtoteles erklärte die Zeit als die Zahl der Bewegung. So ſtehen ſich zwei Theorien gegenüber, deren eine die Zahl durch die Zeit, deren andere die Zeit durch die Zahl erklärt. Wie verhalten ſich Zahl und Zeit?

2. Es iſt richtig, daß unſer Zählen in der Zeit ſtattfindet. Dasſelbe gilt von jeder anderen bewußten Denktätigkeit und iſt alſo für das Zählen nicht charakteriſtiſch. Es iſt nicht richtig, daß die gezählte Größe bloß Zeitgröße iſt, denn die Raumgröße kann ebenfalls gezählt werden. Was gezählt d. h. durch Zählen begriffen wird, iſt keine beſondere Größenart, ſondern Größe überhaupt, daher auch die Arithmetik im Vergleich mit der Geometrie die allgemeine Größenlehre. Die Zeit iſt zählbar, nicht ſofern ſie Zeit, ſondern ſofern ſie Größe, zuſammengeſetzte Größe d. h. Quantum iſt. In Wahrheit iſt die Zeit der Moment, der im Entſtehen vergeht. Dieſer Moment iſt kein Zeitteil, alſo keine Größe, kein Quantum, alſo nicht zählbar. Darum kann die Zahl nicht durch die Zeit begriffen werden. Vielmehr kann die Zeit als (eine aus Zeitteilen) zuſammengeſetzte Größe d. h. als größere oder kleinere Zeit nur begriffen werden vermöge der Zahl. So verhält es ſich mit der Zeit in Rückſicht der Zahl ähnlich als in Rückſicht des Werdens (§ 79, Nr. 4). Die Zeiteinheit (der Moment ohne Dauer) fordert den Begriff des Werdens. Die Zeit als Größe fordert den Begriff der Zahl.

3. Das ſukzeſſive Hinzufügen des Eins zum Eins und die Sukzeſſion als Zeitfolge ſind beide ſehr verſchieden. Die beiden ſukzeſſiven Reihen decken ſich keineswegs. Die Zeitfolge iſt ein Kontinuum. Die Folge der gezählten Eins iſt diskret.

Zwischen je zwei Eins, die gezählt werden, vergeht eine Zeitgröße, die nicht gezählt wird, auch nicht gezählt werden kann. Verglichen mit der Zeit geschieht das Zählen sprungweise, während die Zeit nie einen Sprung macht. So ist zwischen dem Zählen und der Zeitfolge der größte Unterschied. Das Zählen ist, was die Zeit gar nicht ist. Das Zählen ist ein Hinzufügen des Eins zum Eins und ein Zusammenfassen beider. Die Zeit ist keins von beiden. Weder fügt sie einen Zeitteil zum andern, noch faßt sie beide zusammen. In der Zeit ist das Hinzufügen des Eins zum Eins ebenso unmöglich, wie das Zusammenfassen, denn in der Zeit sind nie zwei Zeitteile zugleich. Das Eins, welches ich dem Eins hinzufügen will, ist in der Zeit allemal entweder noch nicht oder nicht mehr. Wären die zu zählenden Eins bloß Zeitgrößen, so würden sie, wie die Zeit, ununterbrochen vergehen, und es wäre also unmöglich, sie zu zählen. Man kann aus der Zeit so wenig die Zahl erzeugen, als man aus Wasser einen Strick drehen oder den Sieb der Danaiden füllen kann. Wenn die Teile der Zeit zusammengesetzt werden, so tut dies nicht die Zeit, sondern die Zahl. Wäre die Zahl bloß den Bedingungen der Zeit unterworfen, so wäre sie unmöglich. Vielmehr ist die Zeit als Kontinuum Größe, und als Größe unterliegt sie den Bedingungen der Zahl. Die Zahl kann nicht durch die Zeit, sondern die Zeitgröße nur durch die Zahl begriffen werden.

§ 94.

Zählen und Rechnen.

Das Zählen verknüpft Eins und Eins in fortschreitender Folge. Also bildet das Zählen eine Reihe zusammengesetzter Einheiten, in welcher jedes folgende Glied sich von dem nächstvorhergehenden um Eins unterscheidet, d. h. um eine Größeneinheit, die es mehr enthält. So entsteht durch Zählen die natürliche Zahlenreihe: 1, 2, 3, 4, 5 usf.

1. Das Zählen verknüpft fortschreitend die gleichen Einheiten, deren jede Eins ist. Dadurch erzeugt es die ver-

schiedenen Zahlen. Jede Zahl ist zusammengesetzt aus lauter Eins. Also enthält die Zahl ein weiteres Problem. Mußten die Eins gezählt werden, so müssen jetzt auch die Zahlen gezählt werden. Konnten die Eins nur begriffen werden, indem man sie zählte, so gilt dasselbe auch von den Zahlen. Das erste Problem ist das einfachste: Eins und Eins. Das zweite, welches unmittelbar daraus folgt, ist zusammengesetzt: Zahl und Zahl. Die Lösung des ersten Problems geschieht durch Zählen (numerieren). Die Lösung des zweiten durch Rechnen (kalkulieren). Das Numerieren ist zählen der Eins. Das Rechnen ist zählen der Zahlen.

2. Rechnen ist Zählen. Zählen ist Verknüpfen von Eins und Eins. Diese Verknüpfung geschieht durch einen Akt des reinen Denkens. Denn Eins ist als reine Größeneinheit keine Anschauung, sondern Gedanke. Also ist Rechnen und Zählen denken. Aber es wird im Rechnen nichts anderes gedacht und begriffen, als Eins und Eins. Das ist die einfache Formel, die allen arithmetischen Komplexionen zugrundeliegt. Eins und Eins sind zwei Bestimmungen, die sich zueinander völlig äußerlich und gleichgültig verhalten. Sie können nicht gleichgültiger sein. Von einer innern Beziehung ist nicht die Rede. Sie können deshalb nur äußerlich verknüpft werden. Das Begreifen ist in diesem Fall ein bloßes Aggregieren. Rechnen ist denken, aber ein bloß aggregatives, mechanisches Denken. Das Denken ist bei weitem nicht bloß rechnen. So richtig es ist, das Rechnen aus dem Denken zu erklären, so falsch wäre es, das Denken durch Rechnen erklären zu wollen (Hobbes); so falsch wäre es, z. B. Religionsbegriffe mit dem Begriffe der Zahl zu vergleichen, sei es in der Absicht sie zu beweisen oder zu widerlegen. Gewiß wird im Rechnen auch das Denken geübt. Dieses mechanische Denken kann, wie jede mechanische Operation, bis zur virtuosen Vollkommenheit ausgebildet werden (die sogenannten Rechnengenies). Doch ist in Rücksicht auf die Geistesentwicklung und die Bildung des Urteils der Wert des Rechnens gering. Man muß sich hüten, den Wert

namentlich des sogenannten Kopfrechnens pädagogisch zu überschätzen. Mechanische Köpfe sind häufig die besten Rechner.

3. Zählen ist zugleich diszernieren. Was wir diszernieren, sondern wir genau voneinander. Eine so genaue Sonderung, eine so pünktliche Unterscheidung ist das erste Mittel, ein verworrenes Material zu sichten, einen komplizierten Gegenstand übersichtlich zu machen, Klarheit und Ordnung in das Chaos der Vorstellungen zu bringen. Die erste Form, alle auf ein gegebenes Problem bezüglichen Punkte vorzustellen und zu ordnen, ist die Enumeration, die Descartes deshalb in dem methodischen Denken nicht vermissen wollte. Das Zählen ist ein ordnendes Denken. Die Zahl ist ein ordnungstiftendes Prinzip.

Zusatz. Die erste Erklärung der Weltordnung ist durch den Begriff der Zahl versucht worden. Pythagoras wollte durch diesen Begriff das Problem der Weltordnung auflösen. Er hat zuerst die Zahl geltend gemacht in der metaphysischen Bedeutung eines ordnenden Weltprinzips (§ 12).

§ 95.

Das Rechnen.

Summieren (Addieren, Multiplizieren, Potenzieren) und Differenzieren (Subtrahieren, Dividieren, Radizieren). Logarithmieren.

Gegeben sind Eins und Eins und Eins usf. als Größeneinheiten. Diese Eins werden begriffen, indem sie gezählt werden. Das Zählen erzeugt aus dem Eins die Zahlen in ihrer natürlichen Reihenfolge. (Vgl. vorigen Paragraph).

1. Gegeben sind die verschiedenen Zahlen. Die Aufgabe ist, sie zu begreifen, d. h. zu zählen. Diese Aufgabe wird gelöst im Rechnen. Alles Rechnen ist zählen der Zahlen, nichts anderes. Es gibt darum nicht verschiedene Arten des Rechnens (keine sogenannten Spezies), sondern nur verschiedene Fälle derselben Aufgabe. Wieviel solcher Fälle? Es handelt sich darum, die einzig möglichen Fälle logisch zu bestimmen.

2. Gegeben sind die Zahlen als zu zählende Größen.

Hier können nur zwei Fälle stattfinden; entweder die gegebenen Zahlen sind verschieden oder gleich; entweder sind verschiedene oder dieselben Zahlen gegeben. Der zweite Fall hat eine doppelte Möglichkeit. Dieselbe Zahl ist gegeben entweder in beliebiger Anzahl oder genau so oft, als sie selbst Eins zählt.

3. Die Aufgabe, die allein durch Rechnen gelöst werden kann, ist demnach in folgenden drei Fällen erschöpft:

A. Zähle verschiedene Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden sind.

B. Zähle dieselben Zahlen, die in beliebiger Anzahl vorhanden sind.

C. Zähle dieselben Zahlen, die in derselben Anzahl d. h. so oft vorhanden sind, als in der gegebenen Zahl selbst die Eins.

Im ersten Fall sind gegeben a, b, c, d usf. Im zweiten Fall ist gegeben nur die Zahl a oder nur b oder nur c usf. in der Anzahl n. Im dritten Fall ist gegeben die Zahl a, so oft als sie selbst Eins zählt, d. h. a mal, oder b in der Anzahl b, oder c in der Anzahl c usf.

4. Die Aufgabe im ersten Fall wird gelöst, indem die verschiedenen Zahlen (a, b, c, d) gezählt d. h. fortschreitend zusammengefaßt werden. Zu a wird b gezählt, zu $a + b$ wird c gezählt usf. Die Lösung ist $a + b + c + d$. Diese Lösung heißt Summe, und das Rechnen als zählen verschiedener Zahlen heißt summieren oder addieren.

Die Aufgabe im zweiten Fall wird gelöst, indem dieselbe Zahl z. B. a in beliebiger Anzahl d. h. n mal zu sich selbst gezählt wird. Die Lösung ist $a + a + a \ldots\ldots + \mathring{a}$. Das ist eine Summe aus n gleichen Posten. Eine solche Summe nennt man Produkt. Die gegebene Zahl a ist der eine Faktor (Multiplikandus), die gegebene Anzahl n ist der andere (Multiplikator): $a + a + a + a \ldots\ldots + \mathring{a} = na$. Es sei z. B. 3 in der Anzahl 4 gegeben, so ist die Lösung der Aufgabe $3 + 3 + 3 + 3 = 3 \times 4 = 12$. Das Rechnen als zählen gleicher

Zahlen, die in beliebiger Anzahl gegeben sind, heißt multiplizieren. Das Multiplizieren ist nichts anderes als addieren, es ist mit Hilfe des Einmaleins beschleunigtes Addieren.

Die Aufgabe im dritten Fall wird gelöst, indem dieselbe Zahl a so oft zu sich selbst gezählt wird, als sie selbst Eins zählt. Also $a + a + a \ldots + \mathring{a} = aa = a^2$. Gegeben sei z. B. die Zahl 3, und zwar so oft, als sie selbst Eins zählt, also 3 mal, so ist die Lösung $3 + 3 + 3 = 3 \times 3 = 3^2$; $3^2 + 3^2 + 3^2 = 3 \times 3^2 = 3^3$ uff. Die Lösung ist eine Summe aus lauter gleichen Posten d. h. ein Produkt, und zwar eine Summe aus so viel gleichen Posten, als jeder derselben Eins zählt, d. h. ein Produkt aus gleichen Faktoren. Ein solches Produkt nennt man Potenz und das Rechnen, sofern es Potenzen bildet, potenzieren. Je nachdem die Anzahl der gleichen Faktoren kleiner oder größer ist, ergibt sich der Unterschied der niederen und höheren Potenzen. Ein Produkt aus zwei gleichen Faktoren heißt in Rücksicht auf den Faktor dessen Quadrat, ein Produkt aus drei gleichen Faktoren Kubus uff. Die Anzahl der gleichen Faktoren heißt in Rücksicht auf die Potenz deren Grad oder Exponent, der Faktor selbst deren Basis.

5. Alles Zusammenzählen der Zahlen ist entweder addieren oder multiplizieren oder potenzieren; es ist in seiner Grundform summieren. Zusammengezählte Zahlen sind entweder Summen oder Produkte oder Potenzen; die Grundform ist Summe. Besteht die Summe aus lauter gleichen Summanden, so heißt sie Produkt. Besteht das Produkt aus lauter gleichen Faktoren, so heißt es Potenz.

6. Die Eins verhalten sich äußerlich zueinander. Ebenso die Zahlen. Sie lassen sich daher ebensosehr verbinden als trennen, ebensowohl komponieren als dekomponieren. Das Verbinden war zusammenzählen, das Trennen ist abzählen. Das Rechnen als zählen der Zahlen ist sowohl zusammenzählen als abzählen. Das Abzählen ist die umgekehrte Operation des Zusammenzählens und hat daher dieselben Fälle als dieses.

A. Von einer Zahl m soll die Eins n mal abgezählt werden. Die Aufgabe heißt $m - n$. Die Lösung dieser Aufgabe ist die Differenz beider Zahlen. Die Operation, welche diese Lösung vollzieht, heißt subtrahieren (umgekehrtes Addieren).

B. Von einer Zahl m soll die Zahl n abgezählt werden, so oft als möglich. So oft n von m abgezählt werden kann, so oft ist n in m enthalten. Die Anzahl, welche bezeichnet, wie oft n in m enthalten ist, heißt Quotient. Die Operation, welche durch fortgesetztes Subtrahieren d. h. durch Teilen diese Anzahl (den Quotienten) findet, heißt dividieren (umgekehrtes Multiplizieren).

C. Es soll die Zahl n gefunden werden, die von einer anderen Zahl m genau so oft abgezählt werden kann, als sie selbst Eins zählt, also n mal, und zwar soll durch diese Abzählung m vollständig ausgemessen werden. Die Aufgabe heißt $m - n - n - n \ldots . - \overset{\cdot}{n} = 0$. Das ist die Zahl, welche in m genau so oft enthalten ist, als sie selbst Eins zählt $\left(\frac{m}{n} = n, \text{ also } m = n \,.\, n\right)$. Das ist die Zahl, in Rücksicht auf welche m Potenz (Quadrat) ist. Das ist die Zahl, die in Rücksicht auf m dessen Wurzel (Quadratwurzel) bildet $(n = \sqrt[2]{m})$. Die Operation, welche diese Aufgabe löst, heißt wurzelziehen oder radizieren (umgekehrtes Potenzieren).

Alles Abzählen ist also entweder subtrahieren oder dividieren oder radizieren. Die Grundform ist differenzieren. Alles Rechnen ist in der Grundform summieren und differenzieren.

7. In dem Begriff der Potenzbildung sind drei Aufgaben enthalten, denn dieser Begriff fordert drei Bedingungen: Basis, Exponent, Potenz. Die Potenz wurde erklärt durch ein Produkt aus gleichen Faktoren. Die Bildung der Potenz begreift also drei Fragen in sich: 1) welches ist der Faktor, dessen

Wiederholung die Reihe der gleichen Faktoren bildet? 2) welches ist die Anzahl dieser gleichen Faktoren? 3) welches ist das Produkt, dem die Reihe dieser Faktoren gleichkommt? Hier ist die dreifache Aufgabe:

A. Gegeben ist eine bestimmte Anzahl gleicher Faktoren: wie groß ist deren Produkt? Die Potenz soll gefunden werden. Dies geschieht durch potenzieren.

B. Gegeben ist das Produkt aus einer bestimmten (d. h. ebenfalls gegebenen) Anzahl gleicher Faktoren, welche letztere nicht gegeben sind. Der Faktor d. h. die Basis soll gefunden werden. Dies geschieht durch Wurzelziehung. $xxxx = m$, $x^4 = m$, $x = \sqrt[4]{m}$.

C. Gegeben ist das Produkt aus einer nicht bestimmten Anzahl gleicher Faktoren, welche letztere gegeben sind. Wieviel solcher Faktoren müssen gegeben sein, um dem gegebenen Produkte gleichzukommen? Diese Anzahl d. h. der Exponent ist zu finden. Dies geschieht durch Logarithmieren: $m \cdot m \cdot m \ldots \overset{x}{m} = n$, $m^x = n$, $x = {}^m\log. n$.

Wenn Basis und Exponent gegeben sind, so ist die Potenz zu finden; wenn Exponent und Potenz gegeben sind, so ist die Basis (Wurzel) zu finden; wenn Basis und Potenz gegeben sind, so ist der Exponent zu finden. Der gefundene Exponent ist der Logarithmus der einen Zahl (Potenz) in Rücksicht auf die andere (Basis).

Jede Zahl läßt sich darstellen als eine Potenz jeder anderen. Also lassen sich alle Zahlen darstellen als Potenzen einer bestimmten, z. B. der Zahl 10. Die wievielte Potenz jede Zahl in Rücksicht auf diese bestimmte Zahl ist, sagt der Logarithmus. Daher lassen sich die Zahlen als ein logarithmisches System in Rücksicht auf eine bestimmte Zahl darstellen, die jede beliebige sein kann. Diese bestimmte Zahl bildet die Basis des logarithmischen Systems. Der Exponent, welcher erklärt, in welche Potenz diese Basis erhoben werden muß, um

einer gewissen Zahl m gleichzukommen, heißt der Logarithmus von m in Rücksicht auf die Zahl, welche die Basis ausmacht. So ist 2 der Logarithmus von 100 in Rücksicht auf 10 (2 = log. 100).

Da nun, wie sich aus der Potenzrechnung ergibt, durch logarithmieren die Potenzen in Produkte, die Wurzeln in Quotienten, die Produkte in Summen, die Quotienten in Differenzen sich verwandeln lassen, so werden auf diese Weise die Rechnungen auf ihre einfachsten logischen Grundformen zurückgeführt, und der Name Logarithmus ist eine vortreffliche Bezeichnung der Sache.

Zusatz. Jede Zahl kann mit jeder verglichen, jede von jeder abgezählt werden, also auch die größere von der kleineren. Hier sind zwei Fälle möglich: die Subtraktion und die Teilung. Von einer Zahl soll die Eins öfter abgezählt werden, als jene Zahl selbst Eins enthält, d. h. von einer kleineren Zahl a wird eine größere 2a subtrahiert. So entsteht eine Differenz, die nur als negative Größe begriffen werden kann: der Begriff der negativen Größe (— a). In einer kleinen Zahl soll eine größere enthalten sein, d. h. in einer Zahl, die weniger Eins zählt, soll eine Zahl enthalten sein, die mehr Eins zählt. Der Fall tritt arithmetisch ein bei jeder unvollständigen Division. Offenbar kann die größere Zahl in der kleineren, oder um es in der einfachsten Form auszusprechen, viel Eins in Eins nur enthalten sein als Teile der Eins. Drei kann in Eins nicht enthalten sein als drei Eins, sondern nur als der dritte Teil der Eins ($^1/_3$). So entsteht ein Quotient, der nur als Bruch begriffen werden kann: der Begriff der gebrochenen Zahl.

Jede mögliche Zahl ist entweder positiv oder negativ oder sie darf sowohl positiv als negativ sein, wie z. B. die Quadratwurzeln aus positiven Zahlen. Jede bestimmte d. h. zählbare oder rationale Zahl ist entweder ganz oder gebrochen (ein endlicher Bruch). Eine Zahl, die weder positiv noch negativ sein kann, ist daher unmöglich oder imaginär. Eine Zahl, die weder durch eine ganze Zahl noch durch einen endlichen Bruch ausgedrückt werden kann, ist daher irrational. So sind die Quadratwurzeln aus negativen Zahlen imaginär ($\sqrt{-1}$). So gibt es ganze Zahlen, deren Wurzeln weder ganze Zahlen noch endliche Brüche sein können (wie z. B. $\sqrt{2}$), also unendliche Brüche d. h. Irrationalzahlen oder inkommensurable Größen sind, d. h. solche Größen, die durch keine rationale Zahl gemessen werden können oder mit keiner anderen Größe ein gemeinschaftliches Maß haben.

Aus dem Begriffe der Zahl lassen sich die arithmetischen Wahrheiten logisch einleuchtend machen. So folgen aus dem Begriffe der Potenz die Sätze der Potenzlehre. Was heißt a^2? Die Potenz sagt: denke eine Reihe gleicher Faktoren; die zweite Potenz sagt: setze die Anzahl dieser Faktoren gleich 2; a sagt: setze jeden dieser Faktoren gleich a; also $a^2 = aa$. A^1 muß demnach als die Hälfte dieser Reihe begriffen werden, d. h. $a^1 = a$. Oder a^1 muß begriffen werden als eine Reihe gleicher Faktoren, deren Produkt a ist, also $xx = a$; $a^{\frac{1}{2}}$ muß demnach begriffen werden als die Hälfte dieser Reihe gleicher Faktoren, deren Produkt a ist, d. h. als $x = \sqrt[2]{a}$ ($a^1 = \sqrt[2]{a}\ \sqrt[2]{a}$, also $a^{\frac{1}{2}} = \sqrt[2]{a}$). $(A^2)^3$ heißt: setze eine Reihe gleicher Faktoren, die Anzahl dieser Reihe sei 3, jeder dieser Faktoren sei a^2; also $(a^2)^3 = a^2 \cdot a^2 \cdot a^2$. Da $a^2 = aa$, so ist $(a^2)^3 = aa \cdot aa \cdot aa = a^6$, also $(a^2)^3 = a^{2 \times 3}$ u. s. f.

§ 96.

Die Zahl als endloser Progreß.

Jede bestimmte Zahl ist eine Anzahl von Eins oder von Teilen der Eins. Sie ist also gleich einem Bruch, dessen Zähler jene Anzahl, dessen Nenner Eins oder ein Teil der Eins ist. Wird eines dieser beiden Momente aufgehoben, so ist jede Möglichkeit einer bestimmten Zahlgröße aufgehoben.

1. Von 1 bis 0 erstreckt sich die endlose Reihe der Brüche. Da jeder Teil der Eins wieder geteilt werden kann, so ist die Eins sowohl im Zähler als im Nenner einer unendlichen Verkleinerung fähig. Setzen wir den Zähler als unendlich klein, d. h. kleiner als jede bestimmbare Größe, so wird die Zahl unendlich klein ($^0/_1 = 0 = {}^1/\infty$). Setzen wir den Nenner als unendlich klein, so wird die Anzahl gedacht, welche zählt, wie oft ein unendlich kleiner Teil in Eins enthalten ist; offenbar ist er unendlich vielmal darin enthalten, d. h. die Zahl wird unendlich groß ($^1/_0 = \infty$).

2. Das sind die Grenzen, zwischen denen die Reihe der Zahlgrößen sich ausbreitet: von 1 zu 0 die endlose Reihe der Brüche, von 1 zu ∞ die endlose Reihe der positiven, ganzen Zahlen, von 0 abwärts zu $-\infty$ die endlose Reihe der nega-

tiven Zahlen, d. h. die Reihenfolge der Zahlen, welche entſteht durch ſukzeſſives Abzählen (Subtrahieren). Die Grenzen ſind 0 und ∞, d. h. die unendlich kleine und die unendlich große Zahl. Das unendlich Kleine iſt kleiner als jede beſtimmbare Größe, alſo ein ſolches, das nicht mehr verkleinert werden kann; das unendlich Große iſt größer als jede beſtimmbare Größe, alſo ein ſolches, das nicht mehr vergrößert werden kann. Da nun jede denkbare Zahl ſowohl vermehrungs- als verminderungsfähig iſt, ſo leuchtet ein, daß das unendlich Kleine und unendlich Große nicht als Zahl gedacht werden kann. Die Zahlgrenze iſt keine Zahl. Es gibt keine Zahl als Grenze der Zahlenreihe oder des Zählens. Die Zahlenreihe iſt ſowohl in der Zuſammenſetzung als Teilung, ſowohl in der poſitiven als negativen Folge grenzenlos; das Zählen läßt ſich nicht vollenden, es iſt endlos. Hier iſt der endloſe Progreß im Gebiete der Zahlgröße.

3. Die Zahl iſt ihrer Natur nach *zahllos*, wie das Endliche endlos. Sie kann nicht ausgezählt werden. Die Zahlgröße (die zählbare Größe) iſt ins Endloſe teilbar, ins Endloſe zuſammengeſetzt. Daher der zahlloſe Raum, die zahlloſe Zeit. Und zwar iſt jede Zahl endlos, denn jede Zahl enthält entweder die Eins in ſich als ihren Teil oder iſt als Teil in der Eins enthalten, und die Eins iſt ins Endloſe teilbar, ſie iſt gleich der endloſen Reihe: $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 + 1/32 \ldots$ Was von der Zahl gilt, gilt von der *Größe*, die durch die Zahl begriffen wird. Das Quantum iſt zugleich zählbar und zahllos. Es iſt in ſeiner Zuſammenſetzung begrenzt und in ſeiner Teilung unbegrenzt; es iſt eine beſtimmte (gezählte) Menge von Teilen und zugleich eine unbegrenzte (zahlloſe) Menge von Teilen, es iſt zugleich begrenzt und unbegrenzt. Hier iſt der Widerſpruch im Begriffe des Quantums. Und da die Größe als Quantum begriffen werden muß (vgl. § 92), ſo iſt hier der Widerſpruch im Begriff der Größe.

Zuſatz. Das Endloſe iſt nicht das wahrhaft Unendliche. Das Zahlloſe iſt nicht das abſolut Große. Der zahlloſe Raum iſt nicht die

Unendlichkeit, die zahlloſe Zeit iſt nicht die Ewigkeit. Schillers Wort über das Erhabene gilt in der erſten, Hallers Ausſpruch über die Ewigkeit in der zweiten Rückſicht („ich zieh' ſie ab [die ungeheure Zahl] und du [die Ewigkeit] liegſt ganz vor mir").

Zenos Beweis gegen die Bewegung iſt durch dieſen Widerſpruch im Begriff der Größe motiviert. Die Bewegung von A nach B iſt unmöglich, d. h. die Vollendung der Linie AB iſt unmöglich; ſie iſt darum unmöglich, weil die Bewegung von A nach B alle Teile der Linie AB durchlaufen müßte, alſo die Vollendbarkeit der Teilung vorausſetzt. Dieſe Vorausſetzung iſt falſch, denn die Teilung läßt ſich nicht vollenden, weil $1 = 1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16 \ldots$. Die Linie AB iſt ein Ganzes, welches aus zahlloſen Teilen beſteht, alſo ein Ganzes, das niemals vollendet werden, alſo niemals ein Ganzes ſein kann. Derſelbe Widerſpruch bedroht den Begriff des Raums, der Zeit, der Materie. Betrachtet man die Welt in Rückſicht des Raums, der Zeit, der Materie als ein gegebenes Ganzes, d. h. als eine gegebene Größe, ſo unterliegt ſie dem Widerſpruch, den Kant in den beiden erſten Antinomien ſeiner Vernunftkritik (tranſzend. Dialektik) dargetan hat.

§ 97.

Der Widerſpruch im Begriff der Größe. Die Menge.

Der hier entdeckte Widerſpruch iſt kein anderer, als welcher dem Begriff der Größe urſprünglich inwohnt. Es iſt der Gegenſatz der beiden Momente, ohne welche die Größe nicht gedacht werden kann: Diskretion und Kontinuität.

1. Die Diskretion fordert: denke die Größe als zuſammengeſetzt aus vielen Eins, die vollkommen gleich ſind, deren jedes ein beſonderes für ſich iſt. Wird die Größe gedacht als das Zuſammen vieler Eins, ſo iſt das Eins für ſich gedacht nicht Größe. Iſt aber das Eins nicht Größe, ſo wird auch das Zuſammen dieſer Nicht-Größen nicht als Größe gedacht werden können. Soll alſo die Größe durch Zuſammenſetzung der Eins gedacht werden, ſo muß das Eins ſelbſt als Größe, alſo ſelbſt als zuſammengeſetzt, alſo ſo gedacht werden, daß jeder ſeiner Teile wieder Größe, wieder zuſammengeſetzt iſt. Mit einem Worte: die Größe muß als unendlich teilbar gedacht werden, keiner ihrer Teile iſt der letzte, keiner der kleinſte, keiner unteilbar. Wird aber die

Größe so gedacht (durch Zusammensetzung), so ist ihr Begriff nicht erklärt, sondern vorausgesetzt. Das Problem dieses Begriffes ist also durch diese Erklärung nicht gelöst. (Vgl. § 91, Nr. 1 u. 2.)

2. Wird das Eins gedacht selbst als Größe, so bildet es in seiner Diskretion eine Sonder- oder Einzelgröße, und das Zusammen solcher Einzelgrößen bildet eine Kollektivgröße oder eine Größensammlung, die als *Menge* (Haufen) begriffen wird. Die Menge ist nichts anderes als der äußere Inbegriff (Zusammensetzung, Aggregat) vieler Einzelgrößen. Darum setzt der Begriff der Menge den Begriff der Größe voraus. Der Beweis gegen die Möglichkeit der Menge ist darum nicht auch der Beweis gegen die Möglichkeit der Größe. Der Sorites der Alten machte diesen Fehler: er wollte durch die Unmöglichkeit der Menge die Möglichkeit auch der Größe widerlegt haben. Es sei unmöglich, daß Einzelgrößen jemals eine Menge oder einen Haufen bilden, denn die Einzelgröße für sich genommen sei nicht Haufen. Wie könne also aus der Nicht-Menge jemals Menge *werden*? Hier wird die Möglichkeit der Menge widerlegt durch die Unmöglichkeit des Werdens, und der Sorites ist daher nichts anderes, als der Beweis gegen die Möglichkeit des Werdens, angewendet auf diesen speziellen Fall (das Werden oder Entstehen der Menge).

3. Wird die Größe gedacht als Quantum, als zusammengesetzt aus Einheiten, deren jede selbst teilbare Größe ist, so besteht das Quantum aus einer unendlichen Menge von Teilen, es besteht in jeder seiner Größeneinheiten aus einer solchen unendlichen Menge. Die Größe kann nicht gedacht werden ohne Einheit. Eine unendliche Menge von Teilen kann nicht gedacht werden als Einheit. Dieser Widerspruch ist das nächste zu lösende Problem.

§ 98.

Die extensive Größe.

Die Größe als Quantum will gedacht werden durch Zusammensetzung (unendliche Menge von Teilen); das Quantum

als Größe muß gedacht werden als Einheit, d. h. als Kontinuum oder aufgehobene Diskretion: es will gedacht werden nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Entſtehung (vgl. § 90 u. 91). In der Zuſammenſetzung iſt die Sonderung und Trennung enthalten. Die aufgehobene Zuſammenſetzung iſt der ununterbrochene Zuſammenhang. Eine Größe, deren Zuſammenhang oder Einheit durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv.

1. So iſt die Linie ab ein Ganzes, eine Größeneinheit. Dieſe Größeneinheit wird gedacht durch ſukzeſſive Zuſammenſetzung aller in ihr enthaltenen Teile, alſo durch eine Menge von Teilen. Jeder dieſer Teile iſt Linie. So kann zuletzt die Linie nur gedacht werden durch Entſtehung aus dem Punkt, d. h. durch deſſen Aufhebung. Der Punkt iſt unteilbare Einheit. Alſo iſt die Aufhebung des Punktes in der Linie die Aufhebung des Unteilbaren, d. h. die Setzung der endloſen Teilbarkeit. Alſo iſt in jeder Linie, wie groß oder klein ſie ſei, eine unendliche Menge von Punkten als aufgehoben enthalten. Die Linie iſt extenſive Größe.

Man darf den Begriff der extenſiven Größe nicht gleichſetzen dem Begriff der Menge. Die bloße Menge iſt nicht extenſiv, denn ſie iſt nicht Einheit. Die Menge der Haare auf dem Haupte des Menſchen, die Menge der Sandkörner uſſ. ſind nicht extenſive Größen. (Jedes einzelne Haar, jedes einzelne Sandkorn iſt extenſive Größe, nicht deren Kollektion.) Die extenſive Größe unterſcheidet ſich von der Menge durch das Moment ihrer Kontinuität. Jede extenſive Größe iſt ein Kontinuum. Die Menge als ſolche iſt kein Kontinuum, ſie iſt bloß Größenkollektion. Wenn man die Menge als extenſive Größe bezeichnet, ſo hat man die Kollektion mit der Kontinuität verwechſelt. Die bloße Kollektion iſt diskret. Man verwechſelt alſo die Diskretion mit der Kontinuität, und eben dieſe Verwechſelung iſt es, die dem Begriff der Größe von Grund aus widerſtreitet.[1] Die Menge iſt nur dann

[1] Vgl. Grundriß der Logik und Metaphyſik von Erdmann. Vierte

extensiv, wenn sie eine Einheit bildet, d. h. eine Größe ausmacht; diese Größe ist Menge, weil sie ein Ganzes bildet, das aus Teilen besteht und durch sukzessive Zusammensetzung dieser Teile vorgestellt wird, deren jeder wieder zusammengesetzt ist. Hieraus erhellt von neuem der Unterschied zwischen extensiver Größe und Menge. Jede Menge als Kollektion von Einzelgrößen läßt sich in diese Einzelgrößen auflösen als ihre letzten Teile. Keine extensive Größe läßt sich in letzte Teile auflösen. Die Menge besteht aus letzten Teilen, deren jeder Nicht-Menge ist. Die extensive Größe besteht aus Teilen, deren keiner der letzte und deren jeder selbst wieder extensive Größe ist.

2. Hier ist der Widerspruch im Begriff der extensiven Größe. Sie ist die Menge als Einheit. Die Einheit fordert den kontinuierlichen Zusammenhang, also die Aufhebung der Zusammensetzung, also auch die Aufhebung gesonderter Teile, also auch die Aufhebung letzter Teile, also auch die Aufhebung einer bestimmten Menge von Teilen, also die Möglichkeit einer unendlichen Menge von Teilen. Die extensive Größe ist die Einheit einer unendlichen Menge von Teilen. So leuchtet der Widerspruch ein. Der Begriff der extensiven Größe fordert die Einheit. Die Einheit fordert die unbegrenzte Menge der Teile, diese läßt die Zusammenfassung nicht zu, hebt also den Begriff der Einheit auf. So bleibt die extensive Größe ein Problem. Ihre Einheit ist zugleich notwendig und unmöglich. Das Problem heißt: wie kann die Menge wirklich Eins werden?

§ 99.

Die intensive Größe oder der Grad.

Die Größe soll als wirkliche Einheit gedacht werden. Wenn die Größe alle Vielheit ausschließt, so ist sie nicht wirklich Größe. Wenn die Einheit eine Menge von Teilen ein-

Aufl. § 67. „Die Zahl, das Quantum, als Anzahl gesetzt ist extensives Quantum, Menge oder Zahl von Etwas." S. 49.

schließt, aus denen sie besteht, so ist sie nicht wirklich Einheit. Also kann die Größe als Einheit und die Einheit als Größe nur dann gedacht werden, wenn sie eine Vielheit in sich begreift, aber nicht als Teile, aus denen sie sich zusammensetzt, sondern als Vermögen, d. h. wenn die Vielen oder die Menge in ihr enthalten sind nicht summarisch, sondern potentiell, nicht als gegebene Elemente, sondern als aufgehobene Momente. In dieser Bestimmung ist die Größe nicht extensiv, sondern intensiv, nicht Summe, sondern Grad.

1. Der Grad ist Eins. Aber die Grade verhalten sich zueinander nicht wie Eins und Eins, sie werden nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern folgen einander. Wenn wir die Grade zählen, so zählen wir nicht Eins und Eins, sondern der Erste, der Zweite, der Dritte usf. Der Ausdruck der Grade sind die Stufen- oder Ordnungszahlen. In den Graden erscheint die Größe als Stufenfolge, also als Entwicklungsreihe. Jeder Grad ist nur einer, aber bedingt durch alle vorhergehenden Grade und alle folgenden, d. h. jeder Grad ist in der Folge der Grade genau bestimmt als dieser und kein anderer.

2. Der Grad ist Eins. Aber zwischen den Eins, wie sie zuerst begriffen wurden als Größenelemente, und wie sie jetzt begriffen werden als Grade, ist ein sehr bedeutsamer Unterschied. Jene Eins bildeten eine aggregative Reihe, in der jedes Glied an jeder Stelle sein konnte. Die Grade bilden eine Stufenreihe, in der jedes Glied seine genau bestimmte Stelle hat. Die Eins als Glieder der aggregativen Reihe waren einander vollkommen gleich. Die Eins als Glieder der graduellen Reihe sind einander keineswegs gleich, sondern jedes ist von jedem verschieden. Zwischen Eins und Eins ist kein Unterschied der Distinktion. Es ist ein großer zwischen dem Ersten und Zweiten. (Das wußte Cäsar wohl, als er lieber der Erste im Alpenstädtchen als der Zweite in Rom sein wollte!) Jeder Grad ist von allen anderen verschieden, er ist durch seine Stelle (Rang) qualifiziert als dieser und kein

anderer, er ist Eins, aber ein qualitatives Eins, also nicht mehr ein bloß diskretes Eins. Im Grade ist die Gleichheit der Eins, also der Unterschied, der in der bloßen Sonderung besteht, d. h. die Diskretion aufgehoben. Die Größe sollte gedacht werden als aufgehobene Diskretion (vgl. § 90, Nr. 2). Dieses Problem löst sich in dem Begriff der intensiven Größe oder des Grades.

3. Die vielen und verschiedenen Grade sind nicht gesonderte oder diskrete Größen; sie sind im Grunde eine Größe, deren Stufen sie ausmachen. Sie sind Glieder einer Größenentwicklung und als solche weniger verschiedene Größen als verschiedene Größenzustände. Jeder Grad ist Größe in einem bestimmten Entwicklungszustande, ein Stadium der zunehmenden oder abnehmenden, der positiv oder negativ wachsenden Größe. Die im Wachstum d. h. im Werden oder im Prozeß begriffene Größe ist intensive Größe oder Grad. Und weil die Größe sich nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung d. h. als Werden begreifen ließ (vgl. § 90, Nr. 3), so muß sie als Grad begriffen werden. Die Größenzusammensetzung setzt die Größe voraus. Wenn die extensive Größe durch ihre Teile vorgestellt werden soll, welche selbst extensive Größen sind, so wird die extensive Größe durch die extensive Größe erklärt, d. h. sie wird nicht erklärt. Sie kann nicht durch Zusammensetzung begriffen werden, sondern nur durch Wachstum d. h. durch Entstehung. Die extensive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intensive Größe.

4. Die Größe entsteht aus dem, was sie nicht ist, wie die Linie aus dem Punkt. Ihr Ursprung kann durch keinen bestimmten Größenzustand erklärt werden; vielmehr muß dieser Ursprung so gedacht werden, daß in ihm die Größe nicht in extenso, sondern lediglich dem Vermögen oder der Intensität nach enthalten ist. Der Ursprung der Größe wird als Grad begriffen, aber als kein bestimmter Größenzustand, als kein bestimmter oder bestimmbarer Grad, d. h. als Null Grad. Das ist der Begriff der Größe, welche sowohl ist als

nicht ist, d. h. der im Beginn oder im Verschwinden begriffenen Größe. Die Größe im Nullpunkt ist die Größe, welche entweder noch keine ist oder aufhört eine zu sein.

Wenn zwei Linien ab und bc sich im Punkt b schneiden, so bilden sie den Winkel abc. Dieser Winkel hat eine bestimmte, meßbare, extensive Größe. Diese Größe durch Zusammensetzung erklären heißt den Winkel aus Winkeln zusammensetzen, das heißt den Winkel als Größe voraussetzen. Also muß der Winkel erklärt werden durch Entstehung. Je mehr die Linie cb sich der Linie ab nähert, um so mehr verkleinert sich gradatim der Winkel abc. Wenn die Linie cb mit der Linie ab zusammenfällt, so ist der Winkel unendlich klein, es ist kein Winkel mehr vorhanden, sondern bloß die Linie ab, die aber in Rücksicht auf den Winkel, der aus ihr entsteht, gelten darf als ein Winkel von 0°. Wenn die Linie ab sich um den festen Punkt herumbewegt und eine Kreisfläche beschreibt, so hat sie in allen vier Quadranten von 0° zu 360° alle möglichen Größenzustände des Winkels d. h. alle möglichen Winkelgrade durchlaufen (von 0° zu 90°, von 90° zu 180°, von 180° zu 270°, von 270° zu 360°).

5. Die Grade sind verschiedene Größenzustände. Die Reihenfolge dieser verschiedenen Größenzustände ist Größenveränderung. Die Größenveränderung kann positives oder negatives Wachstum, Vermehrung oder Verminderung sein. Wenn die Größe zunimmt, steigen die Grade; wenn sie abnimmt, fallen sie. Die Größenveränderung durch steigende und fallende Grade ist Gradation. Jedes Glied dieser Reihe enthält alle früheren als aufgehobene Momente in sich; denn um einen bestimmten Größenzustand zu erreichen, müssen alle vorhergehenden durchlaufen sein. Zwischen je zwei Gliedern dieser Reihe sind unendlich viel Grade möglich. Der Übergang von einem Grade zum andern ist nur möglich durch alle Zwischengrade hindurch. Es gibt keine kleinsten Grade. Es gibt darum in der Reihenfolge der Grade keinen Sprung. Der

Grad iſt Kontinuum. Die Gradation alſo durchaus kontinuierliche Größenveränderung.

Zuſatz. Der Grad iſt die wachſende (zunehmende oder abnehmende) Größe. Wie das Werden im Gewordenſein begriffen wurde, ſo wird die wachſende (werdende) Größe begriffen durch die beſtimmte Größenzu- oder abnahme, d. h. durch den Gradunterſchied der gewordenen Größe. Die gewordene Größe iſt ein beſtimmtes Kontinuum; der Gradunterſchied iſt die beſtimmte Menge oder Summe der darin enthaltenen Grade. So wird der Grad gedacht als Teil der (gewordenen) Größe. Ein Kontinuum, welches durch Teile, alſo durch Zuſammenſetzung gedacht wird, iſt extenſiv. Die extenſive Größe fordert zu ihrer Erklärung die intenſive oder den Grad. Dieſer fordert zu ſeiner Unterſcheidung oder Meſſung die extenſive. So unterſcheidet man die Größe der Winkel durch die Summe ihrer Grade. So erſcheint überhaupt die Intenſität des Wirkens in der extenſiven Größe der Wirkung, die Stärke z. B. der Geiſteskraft in der Fülle der Leiſtungen, in dem Umfange des Wirkungskreiſes, in der Tragweite der Wirkung uſf. Kant wollte die extenſive Größe durch die intenſive erklärt wiſſen (gleichſam als deren Funktion), z. B. die Größe der Dichtigkeit eines Körpers nicht durch die Menge ſeiner Teile, ſondern durch die Stärke ſeiner raumerfüllenden Kraft. Es war die dynamiſche Erklärungsart, die er ſowohl in ſeiner Vernunftkritik als in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft der mechaniſch-atomiſtiſchen entgegenſetzte.

§ 100.

Größenveränderung und Größenverhältnis.

Begriff der Funktion. Algebra. Die quantitativen Verhältniſſe. Begriff der Gleichung. Analyſis. Begriff des Differentials. Analyſis des Unendlichen.

Der Begriff des Grades forderte den Begriff der kontinuierlichen Größenveränderung. In der kontinuierlichen Größenveränderung iſt jedes Glied eine Größe, jede dieſer Größen iſt ein Größenzuſtand, der als Glied einer zuſammenhängenden Reihenfolge von Größen vollkommen beſtimmt iſt. Jedes Glied dieſer Reihe iſt bedingt durch die anderen Glieder, alſo in ſeinem Größenzuſtande durchaus abhängig. Da nun jedes Glied der Reihe Größe iſt, ſo muß jetzt die Größe gedacht werden als bedingt durch eine andere Größe, von der ſie abhängt, d. h. wir dürfen die Größe nicht mehr beziehungslos,

sondern müssen dieselbe in einer bestimmten Beziehung zu einer anderen Größe denken. Diese Beziehung ist das Größenverhältnis. Die Größen sind nicht mehr gleichgültig gegeneinander, sondern sie verhalten sich zueinander und gelten nur in diesem Verhältnis, d. h. sie gelten nur als Seiten des quantitativen Verhältnisses.

1. Die Größenveränderung kann nur begriffen werden durch das Größenverhältnis. Denn die kontinuierliche Größenveränderung ist eine Reihenfolge von Größenzuständen, in welcher jedes Glied genau bestimmt ist. Es ist bestimmt durch den Zusammenhang mit den übrigen Gliedern. Dieser Zusammenhang ist das Gesetz der Reihe. Dieses Gesetz bestimmt den Größenzustand jedes Gliedes. Der Größenzustand des nten Gliedes ist klar, sobald das Gesetz einleuchtet, nach welchem die Glieder fortschreiten. Dieses Gesetz ist klar, sobald man weiß, wie sich die Glieder zueinander verhalten, d. h. sobald das Größenverhältnis derselben einleuchtet. Also ist es dieses Verhältnis, welches das Gesetz der Reihenfolge, den Zusammenhang ihrer Glieder ausmacht; mit anderen Worten: die Größenveränderung wird durch das Größenverhältnis begriffen. Was ist Größenverhältnis?

2. Das Größenverhältnis wird gedacht durch die Beziehung zweier Größen, die für einander sind, oder, was dasselbe heißt, durch die Abhängigkeit einer Größe von einer anderen. Eine Größe hängt von einer anderen ab, d. h. sie ist in ihrem Größenzustande und in ihrer Veränderung vollkommen bedingt durch jene. Die eine der beiden Größen läßt sich, wie jedes Quantum, willkürlich verändern, die andere läßt sich nicht, wie jedes beliebige Quantum, willkürlich verändern, sondern ihre Veränderung ist von der Veränderung der ersten Größe durchaus abhängig und durch dieselbe vollkommen bedingt. Jene ist die willkürlich veränderliche, diese die abhängig veränderliche, die in jedem ihrer Größenzustände an den Größenzustand der ersten vollkommen gebunden ist. Die Veränderung der einen Seite hat die (genau bestimmte)

Veränderung der anderen zur notwendigen Folge. In dieser Rücksicht heißt die abhängig veränderliche Größe nach dem bezeichnenden Ausdruck Bernoullis die Funktion der andern. So ist der Größenzustand der Ordinate y abhängig von dem Größenzustand der Abszisse x; also y die Funktion von x ($y = \varphi(x)$). So sind in dem rechtwinkligen Dreieck mit der Größe des einen spitzen Winkels die Größe des anderen und die Größenverhältnisse der Seiten vollkommen bestimmt (das Verhältnis sowohl der gegenüberliegenden als anliegenden Kathete zur Hypotenuse und umgekehrt, das Verhältnis der gegenüberliegenden Kathete zur anliegenden und umgekehrt). Diese Größenverhältnisse sind abhängig von dem bestimmten Größenzustande des spitzen Winkels, sie sind dessen Funktionen, daher der Begriff der trigonometrischen Funktionen Sinus, Kosinus, Tangente usf.

Die Größenveränderung wird begriffen durch das quantitative Verhältnis und dieses durch den Begriff der Funktion.

3. Wird aber die Größe gedacht als Funktion, d. h. als in ihrem Größenzustande bedingt durch eine andere, zu der sie sich verhält, so verallgemeinert sich dadurch notwendig der Begriff der Größe. Sie wird gedacht als veränderlich. Die veränderliche Größe kann unendlich viel Werte haben. Sie wird gedacht als abhängig veränderlich, d. h. die unendlich vielen Werte, die sie haben kann, sind nicht beliebige, sondern jedesmal bedingt durch das Gesetz der Veränderung, durch den Exponenten des quantitativen Verhältnisses. Wenn zwei Größen sich verhalten, wie 1:2, so können dieser Größen unendlich viel sein (2, 4, 8, 16, 32, 64 . . . . . oder 3, 6, 12, 24, 48, 96 . . . . .). Die Funktion begreift mithin unendlich viel Größenwerte in sich; sie repräsentiert eine Reihe von Größen, deren jede dieselbe Seite desselben Verhältnisses bildet. Eine Größe aber, die unendlich viel Größenwerte repräsentiert, ist eine allgemeine Größe. Um also die Größe als Funktion oder das quantitative Verhältnis vollständig zu begreifen, genügt nicht mehr das bestimmte Quantum oder die bestimmte

Zahl, die sich durch eine Ziffer bezeichnet. Der Begriff der Funktion als der abhängig veränderlichen fordert den Begriff einer willkürlich veränderlichen Größe, die jeden beliebigen Zahlenwert haben kann. Je nachdem dieser Größe ein bestimmter Zahlenwert beigelegt wird, entscheidet sich damit der bestimmte Zahlenwert ihrer Funktion. Aber es leuchtet ein, daß dieser bestimmte Zahlenwert nicht die allgemeine Größe ausdrückt, sondern nur einen besonderen Fall derselben. Also wird sowohl in der willkürlich veränderlichen als in der abhängig veränderlichen, d. h. überhaupt in dem quantitativen Verhältnis eine Größe gedacht, die sich zur Zahl verhält, wie das Allgemeine zum Besonderen. Das Zeichen dieser Größe ist darum nicht die Ziffer, sondern der Buchstabe, d. h. ein Zeichen, unter dem jede beliebige Größe gedacht werden kann. Diese Größe wird nicht numerisch, sondern algebraisch begriffen. Was wir numerisch begreifen, sind die bestimmten Größen, die Zahlen. Was wir algebraisch begreifen, sind die allgemeinen Größen, die quantitativen Verhältnisse, zu denen sich die Zahlen verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen. So verhält sich die Ziffernrechnung zur Buchstabenrechnung. So erklärt sich die logische Bedeutung der Algebra. Die Ziffernrechnung kombiniert Zahlen durch die bestimmten arithmetischen Operationen, die wir entwickelt haben (vgl. § 94). Die Algebra kombiniert quantitative Verhältnisse. Und da jene arithmetischen Operationen alle Verhältnisse ausdrücken, in denen Zahlen (Größen) zueinander stehen können, so sind es die arithmetischen Operationen selbst, mit denen die Algebra rechnet, oder die das Problem der Algebra bilden, wie die Zahlen das Problem dieser Operationen. Die Algebra verhält sich zu den arithmetischen Operationen (Ziffernrechnung), wie diese zu den Zahlen.

Welches sind nun die bestimmten quantitativen Verhältnisse?

4. Die möglichen Verhältnisse der Quanta (Zahlen) sind bestimmt durch die arithmetischen Operationen als Summe,

Produkt, Potenz oder als Differenz, Quotient, Wurzel. Das quantitative Verhältnis hat, wie die Aufgabe der arithmetischen Operation (des Rechnens), einen dreifachen Fall.

A. Zwei Größen verhalten sich so zueinander, daß sie eine konstante Summe oder eine konstante Differenz bilden. Dieses Verhältnis ist das arithmetische. Der Exponent dieses Verhältnisses ist entweder die Summe oder die Differenz beider Größen. Innerhalb dieses Exponenten, der ihr Verhältnis ausdrückt, sind beide Größen veränderlich. Die Veränderung der einen Seite bedingt die Veränderung der anderen. Bilden die beiden Größen eine konstante Summe, so bedingt die Vermehrung der einen Seite dieselbe Verminderung der anderen und umgekehrt; bilden sie eine konstante Differenz, so bedingt die Vermehrung der einen Seite dieselbe Vermehrung der anderen und ebenso die Verminderung der einen dieselbe Verminderung der anderen. In diesem Fall ist das arithmetische Verhältnis gerade oder direkt, in jenem umgekehrt oder indirekt.

B. Zwei Größen verhalten sich so zueinander, daß sie ein konstantes Produkt oder einen konstanten Quotienten bilden. So ist die Größe der gleichförmigen Geschwindigkeit gleich dem Quotienten von Raum und Zeit ($c = \frac{s}{t}$). So ist die Größe der bewegenden Kraft gleich dem Produkt der Masse in die Geschwindigkeit, das statische Moment beim Hebel gleich dem Produkt des Gewichts in die Länge des Hebelarms. Dieses Verhältnis ist das geometrische. Bilden die beiden Größen ein konstantes Produkt, so ist das geometrische Verhältnis umgekehrt oder indirekt, im anderen Fall ist es gerade oder direkt.

C. Zwei Größen verhalten sich so, daß die eine der beiden die Potenz oder Wurzel der anderen bildet. So verhalten sich in der beschleunigten Geschwindigkeit die

Räume wie die Quadrate der Zeiten ($c = \frac{s}{t^2}$). Dieses Verhältnis ist das **Potenzverhältnis**.

5. Gegeben sind nicht mehr Zahlen oder Quanta, sondern quantitative Verhältnisse. Die Aufgabe ist, die Größe zu bestimmen, deren Verhältnisse zu anderen Größen gegeben sind, d. h. aus ihrem Zusammenhang mit bekannten Größen die unbekannte zu finden. Das ist das algebraische Problem. Die Lösung dieses Problems ist die **Gleichung**, die nach den Graden der Potenz, in welchen die unbekannte sich findet, selbst unterschieden wird in die Gleichungen der verschiedenen Grade (Gleichungen des ersten, zweiten, dritten Grades usf.) Es soll z. B. ein Rechteck konstruiert werden aus einer bekannten Seite b und einer unbekannten x. Die Flächengröße dieses Rechtecks soll gleich sein einem gegebenen Quadrate, dessen Seite gleich a ist. Also ist gegeben das Verhältnis der beiden Seiten des zu konstruierenden Rechtecks. x verhält sich zu b so, daß ihr Produkt gleich ist dem Quadrate von a; also $xb = a^2$, also $x = \frac{a^2}{b}$.

6. Jede Größe mithin, die aus einem Größenverhältnis begriffen werden kann, läßt sich algebraisch auflösen oder durch Gleichung bestimmen. Also werden auch die geometrischen Größen algebraisch auflösbar oder durch Gleichungen bestimmbar sein; es gibt also Gleichungen, welche die Natur einer bestimmten geometrischen Größe genau und vollständig ausdrücken, so daß man sagen kann, diese Gleichung ist diese bestimmte geometrische Größe, z. B. die gerade Linie, der Kreis, die Parabel, die Ellipse usf.

Diese Gleichungen zu finden ist die Aufgabe der **analytischen oder höheren Geometrie**. Diese Aufgabe löste Descartes durch seine Analysis der geometrischen Größen.

Es sei z. B. die **gerade Linie** ab. Sie ist bestimmt durch die Lage jedes ihrer Punkte. Von jedem ihrer Punkte läßt sich eine senkrechte ziehen auf eine andere Linie, welche

die gegebene unter dem Winkel bac schneidet. Die senkrechte ist die Ordinate y; das Stück, das sie auf der Linie ac abschneidet, ist die Abszisse x. Jeder Punkt der Linie ab hat eine ihm zugehörige Ordinate. Jede Ordinate hat eine ihr zugehörige Abszisse. Die gerade Linie ist bestimmt, wenn jeder ihrer Punkte bestimmt ist. Jeder ihrer Punkte ist bestimmt, wenn sich die Größe bestimmen läßt, der jede Ordinate gleichkommt. Nun ist das Verhältnis der Ordinate zur Abszisse in jedem Fall dasselbe. Dieses Verhältnis ist in jedem Fall die Tangente des Winkels bac ($\frac{y}{x} = \text{tang. bac}$). Diese konstante Größe sei gleich a; so ist $\frac{y}{x} = a$, also $y = ax$. Diese Gleichung gilt für jede Ordinate, also ist durch diese Gleichung die gerade Linie ab vollkommen bestimmt. Ist aber das Produkt der Abszisse und der konstanten Größe nicht gleich der Ordinate, sondern dem Quadrat der Ordinate ($y^2 = px$, also $y = \sqrt{px}$), so ist durch diese Gleichung auch die Lage jedes Punktes einer Linie bestimmt, aber diese Linie ist nicht die gerade, sondern die Parabel; $y = \sqrt{px}$ daher die Gleichung der Parabel. (Die konstante Größe p bezeichnet den Parameter der Parabel.) So wird in der Ellipse die Lage jedes Punktes bestimmt durch die ihr zugehörige Ordinate, und die Größe jeder Ordinate bestimmt durch die ihr zugehörige Abszisse und deren konstantes Verhältnis zu der halben großen und kleinen Achse der Ellipse; die halbe große Achse sei a, die halbe kleine b, so ist $y = \frac{b}{a}\sqrt{a^2 - x^2}$. Die große Achse und die Exzentrizität der Ellipse stehen in einem bestimmten Verhältnis. Die Exzentrizität ist kleiner als die große Achse, und zwar in einem solchen Verhältnis, daß die Differenz der Quadrate ihrer Hälften gleich ist dem Quadrate der Hälfte der kleinen Achse ($e^2 - a^2 = b^2$). Wenn aber $a^2 - e^2 = b^2$ ist, so ist die Exzentrizität größer als die Achse, d. h. die Entfernung der Brennpunkte größer als die

Entfernung der Scheitelpunkte, so kann die Linie nicht die Ellipse sein, so ergibt sich die Ordinatengleichung $y = \frac{b}{a}\sqrt{x^2 - a^2}$, d. i. die Gleichung der Hyperbel. Und heißt die Ordinatengleichung $y = \pm \frac{b}{a}x$, so ist die dadurch bestimmte gerade Linie die Asymptote der Hyperbel usf.

7. Eine Größe ist in ihrer Veränderung abhängig von einer anderen, deren Funktion sie ausmacht. Die Gleichung bestimmt den Größenwert der Funktion. Dieser Größenwert verändert sich in verschiedenen Formen des Wachstums. Diese Veränderung d. h. die Differenzen der verschiedenen Größenwerte sollen begriffen werden: das Gesetz dieser Differenzen. Der gegebene Größenzustand der Funktion sei y. Die Differenz zwischen ihm und dem veränderten Größenzustand sei $\triangle y$ (das Inkrement), so ist y in dem veränderten Größenzustande gleich $y + \triangle y$; die Aufgabe ist, die Gleichung für $\triangle y$ zu finden. y wird gedacht als $\varphi(x)$, also muß $y + \triangle y$ gedacht werden als eine Funktion des um $\triangle x$ veränderten x, d. h. als $\varphi(x + \triangle x)$. Da nun y als $\varphi(x)$ durch eine Gleichung bestimmt ist, so muß aus dieser Gleichung die Differenz $\triangle y$, d. h. das Gesetz der Veränderung begriffen werden. So läßt sich aus der gegebenen Gleichung der Funktion das Gesetz der Differenzen und aus dem Verhältnis der Differenzen $\triangle y$ und $\triangle x$ (dem Differenzquotienten) die Gleichung der Funktion berechnen (Differenzenrechnung).

Hieraus begreift sich die letzte Aufgabe, welche der Begriff der Größe enthält. Die Größenveränderung ist kontinuierlich. Die Größe selbst mußte gedacht werden als wachsende (werdende) Größe. Die natürlichen Größenveränderungen sind stetig, ob sie nun zunehmend oder abnehmend, gleichmäßig oder ungleichmäßig sind. Die Frage ist: wie läßt sich die stetige Größenveränderung arithmetisch begreifen? Hier fordert das Problem der Größe, der in ihrem Begriff enthaltene Widerspruch zwischen Diskretion und Kontinuität,

die letzte Lösung. Die Größe als Kontinuum (als Werden) läßt sich nicht durch Teile, durch Zusammensetzung, durch bestimmte Zahlen, durch bestimmbare Zahlenwerte, also auch nicht durch bestimmte Gleichungen begreifen. Die Auflösung dieses Problems ist nicht numerisch, nur algebraisch möglich, und zwar ist die algebraische Lösung nur möglich durch unbestimmte Gleichungen. Die Größe in ihrer stetigen Veränderung ist *fließende* Größe (Fluxion). In dieser Veränderung gibt es keinen Sprung. Zwischen zwei verschiedenen Größenzuständen dieser Reihe sind unendlich viel Größenzustände zu durchlaufen. Also geschieht die stetige Veränderänderung, der Übergang von einem Größenzustande zu dem nächstfolgenden nicht in endlichen, sondern in *unendlich kleinen Differenzen* oder in *Differentialen*. Nur durch den Begriff des Differentials ist die stetige Veränderung arithmetisch erkennbar. Das Zeichen der endlichen Differenzen war $\triangle x$, das Zeichen der unendlich kleinen (nach Leibniz) dx, eine gegen jede endliche Zahl verschwindende Größe, die sich durch keine Ziffer ausdrücken läßt, bestimmbar und der Rechnung zugänglich nur durch das Verhältnis $dx:dy$, d. h. nur als Funktion. Hier entsteht die Aufgabe, aus den Funktionen die Differentiale und aus den Differentialen die Funktionen zu finden. Die Lösung der ersten Aufgabe ist die *Differential-*, die der zweiten die *Integralrechnung*, d. i. die höhere Analysis oder die Analysis des Unendlichen (Leibniz, Newton).

Zusatz. In dem Begriff des Differentials oder des unendlich Kleinen wird mathematisch gedacht, was der logische Begriff der Größe fordert. Die Größe will als Kontinuum gedacht sein. Das Kontinuum läßt sich nicht durch Zusammensetzung, nur durch Entstehung (Werden) begreifen. Die werdende (wachsende) Größe fordert den Begriff der Nichtgröße, als woraus sie hervorgeht, d. h. den Begriff einer Größe, welche nicht Größe, nicht Größenteil ist, die daher kleiner gedacht werden muß als jeder bestimmbare Größenteil, die gegen Eins als verschwindende Größe erscheint, die nicht an sich, sondern nur als Funktion der Quantitätsbestimmung unterliegt. Das Differential ist der Begriff einer solchen Größe, die gegen Eins verschwindet, gegen deren niedere Potenzen

die höheren verschwinden ($dx = 0$). Hier ist 0 der Ausdruck eines Größenverhältnisses, dessen Seiten im Verschwinden begriffen sind, aber in diesem Zustand der Nichtgröße sich zueinander verhalten, d. h. sie ist der Ausdruck der werdenden Größe. Die Analysis des Unendlichen löst das Erkenntnisproblem der Quantität. Die Größenerkenntnis fordert die arithmetische Bestimmung. Die arithmetische Bestimmung fordert die Diskretion. Aber die Größe als Kontinuum läßt sich durch die Diskretion nicht begreifen. Nun ist jede wirkliche Größe Kontinuum. Also wie ist die mathematische Größenerkenntnis möglich? Wie wird das Kontinuum, oder was dasselbe heißt, die Größenentstehung, das Werden der Größe arithmetisch faßbar? Das ist die Frage, in welcher das Grundproblem der Größe, der Widerspruch zwischen Diskretion und Kontinuität, in seiner ganzen Stärke hervortritt, und deren Lösung jenen Begriff fordert, in welchem das Element der Größe als Nichtgröße, die Nichtgröße als Größenverhältnis gedacht wird.

Drittes Kapitel.

Das Maß.

§ 101.

Qualität und Quantität.

Vergleichen wir die ersten Begriffsbestimmungen der Quantität mit den letzten, so zeigt sich zwischen beiden ein bedeutsamer Unterschied, ein Widerspruch, aus dem sich ein neues Denkproblem entwickelt.

1. Die Quantität wurde zuerst erklärt aus dem Begriffe des Eins, worin sich der Begriff der Qualität oder des veränderlichen Daseins aufgehoben hatte. Das Eins für sich genommen war unveränderlich. Es erlaubte keine andere Veränderung als die Vermehrung. Also wurde die Qualität zuerst gedacht als die aggregative Reihe der Eins, als Quantum, als Zahl. Sie mußte zuletzt gedacht werden als Grad, als kontinuierliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältnis (Funktion).

2. Die Eins sind vollkommen gleich. Die Grade sind verschieden. Von Eins zu Eins ist kein Übergang möglich, es sei denn durch äußere Verknüpfung, in der jedes Eins bleibt, was es ist. Von einem Grade zum anderen ist der Übergang notwendig, denn in der kontinuierlichen Veränderung muß die Größe gedacht werden als im fortwährenden Übergange begriffen von einem Größenzustande in einen anderen. Das Eins, das Quantum, die Zahl als solche sind verhältnis- und beziehungslos; sie sind gegeneinander gleichgültig, keine hat von sich aus eine Beziehung zur anderen. Dagegen als Seiten des quantitativen Verhältnisses sind die Größen *für einander*, sie müssen so gedacht werden, daß sie *nur* für einander sind, daß die eine die Funktion der anderen

bildet. Verschiedensein, Beziehung auf anderes, Veränderung sind qualitative Bestimmungen. Diese Bestimmungen sind es, die der Begriff der Größe zuerst völlig ausschließt, ohne welche er zuletzt nicht mehr gedacht werden kann. Als Eins, als Quantum, als Zahl erscheint die Größe völlig qualitätslos. Als Grad, als kontinuierliche Größenveränderung, als quantitatives Verhältnis erscheint sie qualifiziert.

3. Also leuchtet ein, daß je tiefer der Begriff der Größe gedacht, je weiter in der Lösung ihrer Probleme fortgeschritten wird, um so mehr der Begriff der Quantität sich dem Begriff der Qualität wieder annähert und deren Begriffsbestimmungen in sich aufnimmt. Man wird nicht leugnen, daß sich z. B. die gerade Linie von der Kurve, das Quadrat vom Kreise, der Kreis von der Ellipse, die Ellipse von der Parabel usf. der räumlichen Beschaffenheit nach unterscheiden. Wenn nun jede dieser Größen durch eine bestimmte Gleichung (Größenverhältnis) ausgedrückt werden kann, so erscheint hier die Größe als Ausdruck zugleich der Qualität. Das erklärt sich aus dem richtigen Begriff der Größe selbst. Die Qualität war völlig aufgehoben in dem Begriffe der reinen Diskretion. Je weniger die Größe durch die reine Diskretion gedacht werden kann, um so mehr macht sich in ihr der Begriff der Qualität wieder geltend. Die Größe mußte gedacht werden als Kontinuum. Das Kontinuum konnte nicht durch Zusammensetzung, sondern nur durch Entstehung gedacht werden. (Vgl. § 91.) Entstehung ist Werden. Werden ist eine qualitative Begriffsbestimmung. So hängt die Größe in ihrer Wurzel mit dem Begriff der Qualität zusammen.

Hier erklärt sich das neue Problem. Der Begriff der Qualität fordert den der Quantität und ebenso umgekehrt. Also muß die Einheit beider Begriffe gedacht werden, die unmittelbare Einheit, d. h. eine solche, in welcher die Qualität als bestimmt gedacht wird durch die Quantität und ebenso umgekehrt diese durch jene. Diese Einheit ist das Maß. Was ist Maß?

§ 102.
Quantität und Maß.

Der Begriff der Quantität fordert den des Maßes und mußte selbst schon als solches gedacht werden. Die Quantität will begriffen sein als Quantum, dieses als Zahl, diese als Summe, Produkt, Potenz usf. Das Quantum begreifen heißt zählen, wie oft die Eins als Größenteil in ihm enthalten ist, so wird das Quantum begriffen, indem es durch die Einheit gemessen wird, so wird der Größenteil zum Größenmaß und das Zählen selbst zum Messen. Die Summe wird gemessen durch die Anzahl ihrer Einheiten, das Produkt durch die Anzahl eines seiner Faktoren, die Potenz durch die Anzahl der gleichen Faktoren, deren Produkt sie bildet. So ist die Einheit das Maß der Summe, der Faktor das Maß des Produkts, die Basis das Maß der Potenz. Die Zahlen selbst werden in Rücksicht ihrer Meßbarkeit unterschieden. Alle ganzen Zahlen haben in der Einheit ihr gemeinschaftliches Maß; alle Zahlen, die nur durch die Einheit oder sich selbst gemessen werden können, sind Primzahlen; Größen, die ein gemeinschaftliches Maß haben, sind kommensurabel; Größen, die überhaupt kein gemeinschaftliches Maß haben oder durch rationale Zahlen nicht gemessen werden können, sind inkommensurabel, wie z. B. die Diagonale des Quadrats in Rücksicht der Seite (vgl. § 95 Zus.) usf. Das Größenverhältnis bildet das Maß der Größenveränderung, und durch jede Größenmessung wird allemal zugleich ein Größenverhältnis bestimmt (das Verhältnis der messenden Größe zur gemessenen). Die Größen sind erkennbar, soweit sie meßbar sind. Daher identifiziert sich die Größenlehre mit der Größenmessung. Daher die Namen Geometrie, Planimetrie, Stereometrie, Trigonometrie usf.

Zusatz. Das Maß ist Größenverhältnis, das Größenverhältnis ist das Maß der Größenveränderung. Eine Größe ist in ihrer Veränderung an die einer andern Größe gebunden, von der sie als Funktion abhängt. Sie ist nicht mehr willkürlich veränderlich, sondern in einer

genau bestimmten Weise. So ist sie in der Möglichkeit ihrer unbegrenzten Veränderung selbst begrenzt, das ἄπειρον hat das πέρας in sich aufgenommen. Die Einheit dieser beiden Bestimmungen begreift Plato in seinem Philebus als Maß. Das Maß ist der eigentliche Grundbegriff der pythagoreischen Philosophie. Wenn diese die Zahl zum Prinzip der Dinge erhebt, so bedeutet die Zahl hier nicht die arithmetische Operation, sondern die Ordnung der Dinge. Sie ist die kürzeste Formel für den Satz: Alles ist nach bestimmten Größenverhältnissen geordnet, d. h. alles ist Maß. Die Zahl gilt als der Ausdruck des Maßes, das Maß als der Ausdruck der Größenverhältnisse, diese als die Grundform und Ordnung der Welt.

In der Tat ist der Begriff des Maßes der erste, durch welchen Ordnung, Harmonie, Übereinstimmung der Dinge, begrenzende Einheit in der unbegrenzten Mannigfaltigkeit, die dem ἄπειρον in jeder Gestalt überlegene Macht des πέρας gedacht wird. Daher die hervorragende Geltung dieser Kategorie in der griechischen Denk- und Lebensweise. Die sinnvollen Aussprüche der ältesten Philosophen Griechenlands, die gnomische Weisheit der Denker und Dichter haben diesen Begriff zu ihrem Grundthema: halte Maß (μηδὲν ἄγαν)! Nichts erscheint ungerechter als das Übermaß oder der Übermut (ὕβρις), nichts verhängnisvoller als die Vermessenheit, nichts gerechter als die Nemesis, die das Übermaß aufhebende, das Gleichgewicht und Maß wiederherstellende Gottheit. Auf den Begriff des Maßes gründet Pythagoras seine Philosophie, Plato seinen Staat, in welchem auf das genauste die politischen Maßverhältnisse durchgeführt und bis in die Zahlen hinein berechnet werden, Aristoteles den Grundbegriff seiner Ethik, die Tugend, als welche die Triebe formt, begrenzt, mäßigt, so daß jeder natürliche Trieb seinen wohlbestimmten Grad, sein richtiges Größenverhältnis, d. h. sein Maß hat. Diese Tugend verhält sich zu den Trieben, wie das πέρας zu dem ἄπειρον.

Das Maß ist ein ordnendes Prinzip. Dieser Begriff nimmt schon den höheren der Gesetzmäßigkeit, den noch höheren der Zweckmäßigkeit in Aussicht, und so genau er als Kategorie davon unterschieden werden muß, so schwierig ist es oft, solche Beispiele des Maßes zu wählen, die nicht auch für jene höheren Begriffe gelten könnten. Denn in der Natur der Dinge sind die Kategorien nicht so gesondert, wie im Denken, das sie auseinanderhalten muß, um sie deutlich zu erkennen.

§ 103.

Das Problem des Maßes. Die Maßbestimmung.

Qualität und Quantität bilden eine unmittelbare Einheit, denn jeder der beiden Begriffe fordert in seiner Ent-

wicklung den andern. In Wahrheit gibt es kein Dasein, welches bloß qualitativ oder bloß quantitativ wäre. In Wahrheit ist jedes Dasein beides zugleich: sowohl Beschaffenheit als Größe, d. h. qualitative Größe. Die Größe fordert zu ihrer Bestimmung das Maß. Daraus erklärt sich die in dem Begriff des Maßes enthaltene Aufgabe.

1. Die unmittelbare Verbindung der Beschaffenheit und Größe soll gedacht werden. Beide sind unmittelbar aufeinander bezogen, d. h. jede ist durch die andere bestimmt. Also muß die Beschaffenheit gedacht werden als bestimmt durch die Größe. Wenn es die Größe ist, wodurch die Beschaffenheit bestimmt wird, so ist die Größe maßgebend. Die maßgebende Größe begreift sich als das quantitative Maß.

2. Aber die Größe selbst ist vermöge ihrer Beschaffenheit diese und keine andere. Also muß die Größe gedacht werden als bestimmt durch die Beschaffenheit. Wenn es aber die Beschaffenheit ist, wodurch die Größe bestimmt wird, so ist die Beschaffenheit maßgebend. Die maßgebende Beschaffenheit begreift sich als das qualitative Maß.

3. Wenn aber beides maßgebend ist, sowohl die Beschaffenheit als die Größe, und jedes Dasein beides zugleich ist, sowohl qualitativ als quantitativ, so muß jedes Dasein gedacht werden als ein bestimmtes Maß, welches sich auf andere Maße bezieht. Das Etwas verhält sich zu Anderem. Die Größe verhält sich zur Größe. Die Qualität verhält sich zur Quantität. Jede der beiden Seiten muß jetzt als Maß gedacht werden: also das Maß verhält sich zum Maße. Das Maß muß gedacht werden als Maßverhältnis.

§ 104.

Das quantitative Maß als Problem.

Das quantitative Maß ist die maßgebende Größe. Es soll die Größe sein, wodurch die Beschaffenheit bestimmt wird. Die Beschaffenheit selbst ist zugleich Größe. Also ist die erste Aufgabe, die qualitative Größe zu bestimmen. Aber es soll die

Qualität oder das Etwas nicht bloß in seiner Größe, nicht bloß der Quantität nach, sondern durch dieselbe bestimmt werden. Also ist die zweite Aufgabe, die Größe als qualifizierend zu denken. Ist aber die Beschaffenheit in ihrer Veränderung abhängig von der Größe, so erscheint sie als deren Funktion. Es ist die dritte Aufgabe, die Qualität als Funktion der Quantität zu denken. In diesem Begriff vollendet sich das quantitative Maß.

§ 105.

1. Der Maßstab.

Gegeben sind nicht mehr bloße Größen, sondern qualitative Größen, d. i. die Größe oder Menge von Etwas (etwas Großes). Die Aufgabe ist, diese Größen zu bestimmen. Größen werden bestimmt, indem sie gezählt werden. Was gezählt wird, ist die Anzahl der in der Größe enthaltenen Einheiten. Die bloße Eins ist das Maß der Größe, welche Zahl ist. Die qualitative Größe läßt sich offenbar durch die bloße Eins und deren Anzahl nicht messen. Sie fordert, um gezählt zu werden, eine qualitative Größeneinheit, d. h. einen *Maßstab*. Es sei z. B. die menschliche Größe, die als Größe begriffen werden soll. Man darf fragen, wieviel Eins enthält diese Zahlgröße? Aber die Frage: wieviel Eins enthält die menschliche Größe? hat keinen Sinn. Vielmehr muß hier vor allem gefragt werden: *welches* ist die in der menschlichen Größe zu zählende Einheit? Diese Einheit sei z. B. der Fuß. Jetzt läßt sich die Frage aufwerfen: wieviel Fuß enthält die menschliche Größe?

1. Die qualitative Größe ist gleich einer bestimmten Anzahl qualitativer Größeneinheiten. Die qualitative Größeneinheit ist der Maßstab. Also ist die qualitative Größe (als Größe genommen) gleich einer bestimmten Anzahl ihres Maßstabes, sie enthält entweder diesen Maßstab selbst so vielmal oder so viele Teile desselben. Diese Anzahl, d. h. dieses Verhältnis der qualitativen Größe zu ihrem Maßstabe bestimmen

heißt messen. Der Maßstab ist die Einheit. Die qualitative Größe ist die gemessene Anzahl dieser Einheiten. Wie sich die Zahlgröße zur Eins (als ihrer Einheit) verhält, so verhält sich die qualitative Größe zum Maßstab. Wie die Größe nur begriffen werden kann durch die Zahl und diese durch Zählen, so kann die qualitative Größe als Größe nur begriffen werden durch Messen. Wie der Maßstab die qualitative Größeneinheit, so ist das Messen ein qualitatives Zählen und Rechnen.

2. Messen ist Denken. Ohne dieses messende Denken könnten die qualitativen Größen, d. h. sämtliche Erscheinungen, sofern sie Größen sind, weder gedacht noch begriffen werden. Ohne Maßstab gibt es kein Messen. Also ist der Maßstab eine notwendige Kategorie, ohne welche das Denken niemals Erkenntnis qualitativer Größen sein könnte. Jede Erscheinung ist als Größe nur soweit erkennbar, als sie meßbar ist. Ihre Erkennbarkeit (Meßbarkeit) fordert den Maßstab. So fordern die Raumgrößen die Linien-, Flächen-, Körpermaße, die Zeitgrößen das Zeitmaß, die Gewichtsgrößen der Körper die Gewichtsmaße, die Wertgrößen der Dinge das Wertmaß (Geld), die sprachliche Quantität der Wörter die Silbenmaße usf.

Ohne Maßstab kein Messen. Ohne Messen gibt es keine Größenschätzung der Dinge, also auch keine öffentliche Größengeltung, keine gültige Größenteilung, und ohne diese Bedingungen ist Handel und Wandel, überhaupt jeder Rechtsverkehr aufgehoben oder aufs äußerste beschränkt. Das Maß als Maßstab fordert eine ebenso allgemeine Geltung als die Zahl, und in seinen besonderen Formen eine ebenso öffentliche Geltung als die Sprache. Ohne den Begriff des Maßstabes gibt es keine logische Größenschätzung, ohne diese weder eine wissenschaftliche noch bürgerliche. Die letztere fordert, daß festgestellt wird, welches in den verschiedenen Rücksichten die Maßstäbe sein sollen. Diese Feststellung geschieht durch positive Bestimmungen, die sich aus Zweckmäßigkeitsgründen erklären. Daß aber diese positiven Maßbestimmungen gemeinschaftlich gelten, ist eine politische Notwendigkeit, die nur da

aufhören sollte, wo die politische Gemeinschaft aufhört. Die Geltung verschiedener Maße (Geld, Gewicht usf.) in einem und demselben Volk ist eine der fühlbarsten Hemmungen der Volksgemeinschaft und zugleich ein deutliches Zeichen, daß diesem Volk die politische Gemeinschaft in den elementarsten Bestimmungen fehlt.

3. Der Maßstab ist qualitative Größeneinheit. Er ist als solche selbst Größe. Er ist als Größe selbst teilbar, meßbar. So ist der Maßstab relativ. Darum ist auch alle logische Größenschätzung eine relative. Was in der Rücksicht auf diesen Maßstab als groß gilt, gilt in der Rücksicht auf einen andern als klein. Die gemessene Größe wird zum Maßstab genommen für eine andere zu messende Größe. So gilt der Fuß oder die Klafter (Toise) als Maßstab der geographischen Meile, diese als Maßstab des Grades, welcher selbst Maßstab ist für den Umfang eines Meridians; die geographische Meile mißt den Erddurchmesser, der selbst wieder als Maßstab genommen wird, um die Entfernung des Mondes und der Sonne von der Erde zu messen. Und handelt es sich um die Entfernung der Fixsterne, so gilt nicht mehr der Erddurchmesser, sondern der Durchmesser der Erdbahn (die Erdweite) als Maßstab usf.

4. Die Größen sind meßbar, sobald ihr Maßstab gegeben ist. Aber der Maßstab ist nicht gegeben, sondern zu finden. Extensive Größen lassen sich messen, indem ein aliquoter Teil derselben als Maßstab gilt. Aber dieser Maßstab ist selbst wieder eine meßbare Größe und fordert zu seiner Messung ebenfalls einen Maßstab. Die Messung der extensiven Größe ist endlos, wie ihre Teilbarkeit. Der Begriff der extensiven Größe war ein Problem, das zu seiner Auflösung den Begriff der intensiven Größe forderte (vgl. § 99, Nr. 3). Die Meßbarkeit der intensiven Größen und der kontinuierlichen Größenveränderung ist ein Problem, dessen Lösung nach Art der Erscheinung die Sache einer erfinderischen Einsicht ist, die den zutreffenden Maßstab ersinnt, der z. B. als Thermometer die Höhe der Temperatur, als Barometer die Schwere der Luft,

als Pendelschwingung den Zeitverlauf usf. mißt. Der Maßstab ist qualitative Größeneinheit. Er mißt nicht bloß Größe, sondern diese so beschaffene Größe. Eben in diesem Punkte liegt sein Problem. Der qualitativen Größe gegenüber entsteht die Frage: welche Größe *qualifiziert* sich zum Maßstab dieser so beschaffenen Größe?

5. Darum löst auch der Begriff des Maßstabes nicht das Problem des quantitativen Maßes. Er setzt die qualitative Größe voraus, aber er qualifiziert die Größe nicht. Er bestimmt die Größe von Etwas, aber er bestimmt nicht das Etwas selbst durch seine Größe. Darum leistet er nicht, was das quantitative Maß fordert. Die Qualität soll bestimmt werden durch die Quantität.

§ 106.

2. Die Regel.

Quantität und Qualität verhalten sich zueinander. Dieses Verhältnis wird zunächst so gedacht, daß die Qualität von der Quantität abhängt oder durch dieselbe bestimmt wird. Die Qualität begreifen wir als Etwas: als das, *was* ist. Das Quantum begreifen wir als *Zahl* oder als *wieviel*. Also muß das Verhältnis gedacht werden zwischen dem Quale und Quantum, zwischen dem Etwas und der Zahl, zwischen dem Was und dem Wieviel. Und zwar soll dieses Verhältnis so gedacht werden, daß es die Zahl ist, welche die Qualität bestimmt, daß durch das *Wieviel* das *Was* begriffen wird. Es handelt sich also um den Begriff der maßgebenden oder qualifizierenden Zahl.

1. Gegeben ist Etwas in einer gewissen Anzahl, d. h. in einer Menge von Fällen. Die Frage heißt: *was* ist gegeben? Die Antwort soll abhängig sein von dem Quantum, in dem es gegeben ist. Also lautet die begreifende Formel: weil etwas in so vielen Fällen diese Beschaffenheit hat, darum ist es so und nicht anders beschaffen. Hier wird das *Was* bestimmt durch das *Wieviel*, hier wird das Etwas qualifiziert durch

seine Zahl, hier wird die Qualität festgestellt durch die Quantität. Dieses quantitative Maß, welches die Qualität der Quantität unterwirft, begreift sich als Regel.

2. Die Regel ist ein notwendiger Begriff, denn sie ist die Lösung eines notwendigen Denkproblems. Wir müssen die Qualität auf die Quantität beziehen, das Etwas durch sein Quantum, den Fall durch die Zahl der Fälle bestimmen. Dies geschieht durch die Regel. Der Fall gilt als dieser oder als so beschaffen, weil er so oft dieser ist. Was sich in einer Reihe oder Anzahl gleicher Fälle wiederholt, wird eben dadurch in seiner Beschaffenheit oder Veränderung regelmäßig. So sprechen wir von einer regelmäßigen Wiederkehr der Jahreszeiten, von einem regelmäßigen Wechsel zwischen Tag und Nacht, von einem regelmäßigen Leben, in dem ein Tag wie der andere verläuft und jeder Tag in seinen Geschäften geordnet ist nach einer genauen Einteilung der Zeit. Eine Anzahl gleicher Lebenserfahrungen bestimmt die Erfahrung. So bilden sich die sogenannten Lebensregeln, deren Inbegriff die gewöhnliche Lebensweisheit ausmacht. Eine Anzahl gleicher Fälle in Rücksicht des Sprachgebrauchs bildet die Sprachregel. Die menschliche Größe wird durch den Maßstab gemessen, die gefundene Erklärung heißt: der Mensch ist so oder so groß. Wiederholt sich dieses Maß in einer Anzahl gleicher Fälle, so entsteht jetzt der Begriff einer regelmäßigen Größe des Menschen. Die Erklärung heißt jetzt: der Mensch ist in der Regel so oder so groß.

Durch die Zahl der Fälle bestimmen wir die Regel. Durch die Regel beurteilen wir die Beschaffenheit des Falls, d. h. wir qualifizieren den Fall. Nach diesem Urteil richten wir uns, so oft der Fall wiederkehrt, also in Rücksicht der folgenden Fälle. So wird die Regel zur Richtschnur, die das Denken leitet.

3. Wir richten uns nach der Regel. Die Regel selbst richtet sich nach der Zahl. Hier entsteht die Frage: durch welche Zahl wird die Regel bestimmt? Wie groß muß die

Zahl sein, um eine Regel zu bilden? Wie oft muß etwas sich wiederholt haben, um als regelmäßig zu gelten? Hier zeigt sich wieder in anderer Form das alte Problem des Sorites. Wann wird aus dem Nicht-Haufen der Haufen? Mit dem wievielten Korn? Wann wird aus der Nicht-Regel die Regel? Mit dem wievielten Fall? Etwa mit dem letzten, der die Reihe vollendet? Aber welcher Fall ist der letzte? Offenbar keiner, der gezählt wird. Offenbar gibt es auf die Frage, *welche* Zahl die Regel ausmacht, keine numerische Antwort. Es gibt keine Zahl, welche verbürgt, daß sie *alle* Fälle in sich begreift. Die Regel zählt; keine Zahl ist die letzte. Gibt es aber noch mehr Fälle, als die Regel zählt, so können diese weiteren Fälle den bisherigen d. h. der Regel widersprechen. Mithin kann es *Ausnahmen* von der Regel geben. Jede Regel muß auf Ausnahmen gefaßt sein. Die Regel hat so wenig eine feste Grenze als die Zahl. Weil die Regel aus der Zahl begriffen wird, darum liegt in dem Begriff der Regel die Möglichkeit der Ausnahme. Es gibt keine Regel ohne Ausnahme.

4. Hier begreift sich der Unterschied zwischen Regel und *Gesetz*. Die Regel zählt, das Gesetz *begründet*. Darum hat das Gesetz keine Ausnahmen. Mit der Ausnahme kann sich die Regel vertragen, nicht das Gesetz. So kann dieselbe Erscheinung regelmäßig und gesetzmäßig sein, je nachdem wir sie denken. Ist z. B. der Wechsel von Tag und Nacht für uns nichts weiter als eine so oft wiederholte Erfahrung, so ist dieser Wechsel bloß regelmäßig; so lange haben wir gar keinen Grund, die Möglichkeit einer Ausnahme zu leugnen. Denken wir dagegen diesen Wechsel als begründet durch die Achsendrehung der Erde in ihrer Stellung zur Sonne, so ist er gesetzmäßig.

5. Die Regel erlaubt die Ausnahme. Beide stehen sich gegenüber. Auf jeder der beiden Seiten findet sich eine Anzahl Fälle. Die Regel zählt die gleichen, die Ausnahme die widersprechenden Fälle. Jetzt bildet die Regel nur noch die

Mehrzahl der gleichen Fälle; jetzt ist es nur noch die Majorität der Fälle d. h. die größere Anzahl, wodurch die Regel bestimmt wird. Jede Zahl kann sich mehren, also auch die der widersprechenden Fälle; sie kann eine Größe erreichen, mit welcher verglichen die Zahl der gleichen Fälle aufhört maßgebend zu sein. Jetzt wird die Regel ungültig. Alle Regeln, die je gegolten, haben ihre Geltung erreicht durch die steigende Zahl der positiven Fälle und diese Geltung verloren durch die steigende Zahl der negativen.

Hier zeigt sich der Widerspruch, in den die Regel gerät. In ihrem Begriff liegt die Möglichkeit der Ausnahme. In dem Begriff der Ausnahme liegt die Möglichkeit, durch ihre Quantität die Regel selbst aufzuheben. So hebt sich die Regel selbst auf.

Sie qualifiziert den Fall durch die Zahl der Fälle. Weil die Fälle, welche diese Beschaffenheit haben, so viele sind, darum ist der Fall so und nicht anders beschaffen. Offenbar wird dabei vorausgesetzt, daß der Fall überhaupt in dieser Beschaffenheit stattfindet. So erscheint die Regel als eine Tautologie, welche erklärt: weil (in so vielen Fällen) die Sache so ist, darum ist die Sache so. So wird von der Regel, wie es beim Maßstabe der Fall war, die Qualität noch vorausgesetzt und nicht so begriffen, daß sie in Wahrheit von der Quantität abhängt. So leistet die Regel nicht, was das quantitative Maß fordert. Sie begreift die Qualität nicht als Funktion der Quantität, aber sie selbst verlangt, daß das Verhältnis beider Seiten so gedacht werde.

§ 107.

3. Das quantitative Maß und die qualitative Veränderung.

Die Qualität als Funktion der Quantität.

In der Tat erlaubt der in der Regel enthaltene Widerspruch zunächst keine andere Lösung. Die Regel bestimmt die Qualität, sie selbst wird bestimmt durch die Quantität oder die Zahl der Fälle; die Zahl der Regel verhält sich zur Zahl der

Ausnahmen; in diesem Verhältnis erscheint die Zahl, welche die Regel bestimmt, als veränderlich, sie sinkt in Vergleich mit der steigenden Zahl der Ausnahmen; also erscheint die Regel, welche die Qualität bestimmt, selbst als veränderlich, d. h. die Qualität muß gedacht werden als veränderlich infolge der Quantität.

1. Die Regel bindet die Qualität an eine willkürlich veränderliche Größe (die Zahl der Fälle). So erscheint die Qualität als etwas abhängig Veränderliches, d. h. sie erscheint als Funktion der Quantität. Mit der Veränderung der Quantität verändert sich die Qualität. Jetzt erscheint die Qualität in der Tat bestimmt durch die Quantität. In diesem Begriff erfüllt sich das quantitative Maß. Wenn im Maß sich Größe und Beschaffenheit zueinander verhalten, so ist klar, daß die Veränderung der einen Seite die der andern mit sich bringt. Wenn im quantitativen Maße die Größe es ist, von der die Beschaffenheit abhängt, so muß diese als Funktion von jener, d. h. die qualitative Veränderung als bestimmt durch die quantitative begriffen werden.

2. Das Quantum hat, wie die Zahl, keine feste Grenze. Ihre Grenze ist nicht qualitativ, darum fällt auch die quantitative Grenze nicht unmittelbar mit der qualitativen Grenze zusammen. Darum ist die qualitative Veränderung in ihrem kontinuierlichen Verlauf nicht dergestalt der quantitativen Veränderung unterworfen, daß, sobald die Quantität des Etwas sich ändert, aus dem Etwas ein völlig Anderes wird. Sonst müßte das Etwas in jedem Moment ein völlig Anderes werden und eben dadurch der Kontinuität seiner Veränderung widersprechen. Also ist das Verhältnis der qualitativen Veränderung zur quantitativen ein solches, worin jene von dieser sowohl unabhängig als abhängig erscheint.

Hier gerät der Begriff des quantitativen Maßes in eine scheinbare Antinomie: 1) die Veränderung der Größe verändert die Qualität nicht; 2) die Veränderung der Quantität verändert die Qualität. Der erste Satz ist notwendig, weil

das quantitative Maß *quantitativ*, also gegen die Qualität gleichgültig ist; der zweite Satz ist notwendig, weil dieses Quantum *Maß* ist und als solches sich zur Qualität bestimmend verhält. Beide Sätze vereinigen sich darin, daß die Größenveränderung in Rücksicht der Qualität einen Spielraum beschreibt, innerhalb dessen die Qualität scheinbar dieselbe bleibt; daß aber dieser Spielraum sein Maß (Grenze) hat, mit dem, wenn es überschritten wird, die Qualität sich ändert.

3. Die quantitative Veränderung ist Vermehrung und Verminderung. Beide haben ihr Maß, von dem die Qualität abhängt. Es gibt in der fortschreitenden Vermehrung und Verminderung der qualitativen Größe einen Punkt, bis zu welchem die Qualität bleibt, was sie ist und die quantitative Veränderung erträgt, in welchem dagegen, wenn er erreicht ist, die Qualität aufhört zu sein, was sie war. So kann die menschliche Größe sich mehren und mindern, ohne ihre menschliche Beschaffenheit aufzuheben; sie kann von ihrer *Regel* nach beiden Seiten abweichen, ohne deshalb ihre Qualität zu verlieren, aber die Verminderung auf beiden Seiten hat ihr Maß, mit dessen Überschreitung die Größe aufhört, eine *menschliche* Größe zu sein.

Diese qualitative Veränderung erscheint *plötzlich*, als ob sie in einem gewissen Moment der Größenveränderung überhaupt erst stattfände. In Wahrheit ist sie nicht plötzlich, sondern wie jede Veränderung kontinuierlich. Was allmählich geworden ist, ist mit einemmal da. Was mit *einemmal* da ist, ist ein intensiver Größenzustand, der als solcher nur gradatim (d. h. durch kontinuierliche Größenveränderung) erreicht werden konnte. Was mit einemmal da ist, muß darum allmählich geworden sein. Man drückt sich deshalb gut aus, wenn man von solchen Momenten sagt: „das Maß ist voll". Das Maß wird nicht mit einemmal voll, aber es ist mit einemmal voll, nachdem es sich allmählich gefüllt hat.

4. Die kontinuierliche Größenveränderung kann eine

Reihe solcher Punkte durchlaufen, in denen die Qualität sich mit einemmal ändert und gleichsam eine Epoche der Größenentwicklung eintritt. Hegel hat diese hervorspringenden Punkte *Knoten* genannt, wie die Astronomie die Punkte zu bezeichnen pflegt, in denen die Planetenbahnen die Erdbahn schneiden. Eine Reihenfolge von Punkten fordert die Vorstellung der Linie. Wenn man sich nun die kontinuierliche Größenveränderung unter diesem Schema vorstellt als eine Linie, die durch jene Knotenpunkte hindurchläuft, deren jeder das Maß vollmacht und die Qualität mit einem Male verändert, so begreift sich der hegelsche Ausdruck: „die Knotenlinie der Maßverhältnisse". Sie bildet eine Reihenfolge quantitativer Maße, welche innerhalb *eines* kontinuierlichen Prozesses die Qualität durch die Quantität verändern.

5. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich jede kontinuierliche Größenveränderung in der Natur, das organische Wachstum, überhaupt jeder Entwicklungsprozeß, auch der geistige, als eine solche Knotenlinie quantitativer Maße begreifen. Jede Entwicklung ist eine Veränderung. Was sich verändert ist Etwas und zwar (als Subjekt der Entwicklung) *Eines*. Das entwicklungsfähige Etwas ist intensive Größe, die sich in einer Anzahl Stufen entfaltet. Die Entwicklung ist graduelle Stufenreihe. Jede dieser Stufen ist ein quantitatives Maß, mit dessen Erfüllung sich die Qualität ändert (das Etwas ein Anderes wird). So nähern wir uns mit der Entwicklung der Begriffe immer mehr dem Begriffe der Entwicklung. Sie ist Werden, Veränderung, graduelle Reihe, kontinuierliche Größenveränderung, Knotenlinie der Maßverhältnisse. Soweit ist sie bis jetzt enthüllt. Damit ist das Problem der Entwicklung noch lange nicht gelöst.

Zusatz. Natur und Menschheit bieten für das quantitative Maß in der eben entwickelten Bestimmung einen Reichtum von Beispielen. Die Temperatur des Wassers ist veränderlich; sie steigt und fällt, ohne daß das Wasser aufhört, Wasser zu sein. Aber es gibt in der Verminderung einen Punkt, wo es gefriert, in der Vermehrung einen Punkt, wo es verdampft. Seine Beschaffenheit als Wasser ist gebunden an ein quanti-

tatives Maß der Wärme. — Ein Staat vergrößert sich, die Bevölkerung nimmt zu, die Ländermasse wächst, die Verfassungsform bleibt, aber es gibt ein Maß der Erweiterung, womit sich jene politische Beschaffenheit nicht mehr verträgt und eine Veränderung der politischen Qualität eintritt. Die großen geschichtlichen Krisen erscheinen plötzlich, wie durch eine einzelne Begebenheit hervorgerufen; doch ist es stets eine große in der Vergangenheit weithin ausgedehnte Reihe von Faktoren, die in ihrem letzten Gliede die Krisis zum Ausbruch bringen.

§ 108.

Das qualitative Maß.

Das quantitative Maß bemächtigt sich mit jedem Schritte mehr der Qualität. Als Maßstab bestimmt es die Größe (Menge) der Qualität, als Regel bestimmt es die Qualität selbst, als Knotenlinie der Maße bestimmt es die Veränderung der Qualität. Hier erscheint die Qualität in ihrer Abhängigkeit von der Quantität, in der Tat durch dieselbe bestimmt, als deren Funktion.

Mit der Größe ändert sich die Beschaffenheit. Also verträgt sich die bestimmte Beschaffenheit nur mit diesem bestimmten Größenmaß, also muß die Größe begriffen werden als abhängig von der Beschaffenheit, als deren Funktion, oder die Beschaffenheit muß begriffen werden als bestimmend die Größe, als maßgebende Beschaffenheit oder als *qualitatives Maß*.

1. Es ist die Beschaffenheit, welche die Größe bestimmt. So ist in der menschlichen Größe die Größe abhängig von der Beschaffenheit, denn es liegt in der Natur des Menschen, so bestimmte Größenverhältnisse zu haben. In dieser Rücksicht ist die menschliche Größe ein Beispiel des qualitativen Maßes, wie vorher des quantitativen in seinen verschiedenen Formen. Dieser Begriff weist unwillkürlich auf höhere Begriffe hin, die auch notwendig aus ihm in der Folge hervorgehen werden, aber hier noch nicht entwickelt sind. Wenn es in der Natur der Beschaffenheit liegt, diese bestimmte Größe zu haben, so erscheint in dem qualitativen Maße die Beschaffenheit als

Grund der Größe, also das qualitative Maß selbst als Grund. Wenn es die Beschaffenheit ist, die eine bestimmte Größe fordert als die ihr zuträgliche und gemäße, so erscheint in dem qualitativen Maße die Größe als zweckmäßig, also das qualitative Maß selbst als ein durch den Zweck bestimmtes Verhältnis zwischen Qualität und Quantität. Es ist auch richtig, daß in dieser Kategorie gleichsam noch verdeckt und verhüllt schon die Begriffe des Grundes und Zweckes enthalten sind; man sieht, daß der Begriff des Maßes über sich hinausweist und welchen höheren Begriffen er zustrebt. Aber diese Hinweisung beeinträchtigt diesen Begriff so wenig, daß sie ihn vielmehr in seiner Notwendigkeit und Eigentümlichkeit rechtfertigt. In der Tat ist das qualitative Maß selbst ein Problem, das seine letzte Auflösung in dem Begriff des Zwecks findet. Alle niederen Begriffe treten in den Dienst der höheren. Das hindert nicht, sie zunächst ohne die höheren zu denken. Warum soll jetzt nicht als Maß und bloß als Maß gedacht werden können, was später auch als Grund, noch später als Zweck wird gedacht werden müssen? So wird in jeder Kategorie ein x mitgedacht, das sich erst in der Folge in Gedanken und Begriff auflöst und seinen logischen Wert entwickelt. In dem Begriff des qualitativen Maßes soll zunächst nichts weiter gedacht werden, als ein solches Verhältnis der Qualität und Quantität, in welchem die Größe als eine Funktion der Beschaffenheit erscheint. Daß diese Abhängigkeit tiefer begründet ist, als der Begriff des Maßes erklärt, wird aus den tieferen Begriffen, zu denen die logische Entwicklung fortschreitet, von selbst einleuchten.

2. Indessen gibt es Beispiele des qualitativen Maßes, in denen die Größe abhängig erscheint von der Beschaffenheit, ohne daß diese Abhängigkeit sich zunächst aus Gründen oder Zwecken tiefer begreifen läßt. So hat z. B. der Mensch ein bestimmtes Quantum organischer Wärme, das nur durch Krankheitsursachen ernstlich verändert wird, dessen Veränderung ein Maß hat, das nicht überschritten werden kann,

ohne die Beschaffenheit des Lebens selbst aufzuheben. Offenbar ist hier ein Zusammenhang, ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem menschlichen Leben und seinem Wärmequantum. Offenbar ist dieses Verhältnis ein qualitatives Maß. Welcher tiefere Zusammenhang dieses Verhältnis begründet, ist Problem. Aber ohne den Begriff des qualitativen Maßes wäre ein solches Problem nicht möglich. Wenn das qualitative Maß keine Kategorie wäre, so könnten auch die Begriffe des Grundes und Zweckes keine Probleme sein. Diese einfache Betrachtung läßt den Zusammenhang erkennen, in welchem die Begriffe einander fordern, und wie jede dieser Begriffe Probleme enthält, die wir erkennen, sobald wir uns den Begriff deutlich entwickeln.

3. Der Begriff des quantitativen Maßes fordert den des qualitativen. Das quantitative Maß bestimmt als Maßstab die qualitative Größe, als Regel die Beschaffenheit des Falls durch die Zahl der Fälle, als Reihenfolge der Maßverhältnisse die qualitative Veränderung durch die quantitative. Aber in allen drei Fällen ist die Beschaffenheit selbst das Maßgebende. Nach der Beschaffenheit richtet sich der Maßstab, die Zahl der Fälle, die quantitative Veränderung. Jede Größe ist meßbar. Aber wie ist sie meßbar? Man kann nicht alles mit der Elle messen. Je nachdem die Größe ist, wird sie gemessen.

Es gibt mathematisch meßbare Größen, deren Beschaffenheit es schwierig macht, den zutreffenden Maßstab zu finden. Es gibt Größen, deren Beschaffenheit die mathematische Messung unmöglich macht. Die menschlichen Tugenden und Leidenschaften sind nicht mathematisch meßbar, doch sind sie meßbar. Die Größe der Aufopferung z. B. mißt die Tugend, die Größe des Werts mißt die Opfer, die Größe der Neigung mißt diesen Wert usf. In demselben Maß als eine Leidenschaft steigt, vermindert sich die Stärke aller übrigen Interessen und damit der Wert der Dinge, auf welche diese Interessen gerichtet waren. In demselben Maße werden wir

gegen diese Dinge gleichgültig. Die Größe dieser Art Gleichgültigkeit kann die Gewalt der Leidenschaft messen usf.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des qualitativen Maßes ist die Kunst. Jede Kunst, jede Kunstart, jedes Kunstwerk hat seine bestimmte Beschaffenheit, von welcher Umfang, Grenzen, Größenverhältnisse usf. unmittelbar abhängen. Ein lyrisches Gedicht hat in seiner Beschaffenheit das Maß seiner Größe. Wenn die Empfindung sich breit macht, so wird sie langweilig. Nichts ist weniger poetisch als das Langweilige. Wenn ein lyrisches Gedicht lang ist, so hört es auf poetisch zu wirken und zu sein, oder wenigstens es verliert an seiner poetischen Geltung. Umgekehrt braucht ein erzählendes Gedicht, um anschaulich darzustellen, eine gewisse Fülle des Spielraums, die ein ausgedehntes und bequemes Größenmaß fordert. Man kann nicht in derselben Kürze erzählen als empfinden. Ein anderes qualitatives Maß hat die lyrische Poesie, ein anderes die epische. Und nicht bloß der äußere Umfang, auch die metrische Anordnung, das Versmaß, der Strophenbau usf. sind bedingt durch die Beschaffenheit der Dichtung. So sind auch durch die Beschaffenheit des Dramas z. B. der Tragödie bestimmte Größenverhältnisse sowohl des Ganzen als der Teile gesetzt, welche das Kunstwerk nicht zu weit überschreiten darf, ohne seine Beschaffenheit zu stören. Auch hier verstanden es die Alten am besten, das richtige Maß zu halten. Wir haben berühmte Dramen, in denen der erste Akt größer ist, als eine ganze sophokleische Tragödie. Ein solches Drama widerspricht dem Maß und damit einer seiner ersten und elementarsten Bedingungen. — Die Baukunst fordert in ihren verschiedenen Stilen verschiedene Größenverhältnisse, die sich nach der Beschaffenheit der Baustile richten. Andere Größenverhältnisse fordert der byzantinische, andere der gotische Baustil. Der letztere bedarf kolossaler Dimensionen, um zu zeigen, was er ist; in kleinere Masse zurückgedrängt, wird die Beschaffenheit dieser Bauart in einem Grade beeinträchtigt, der sie aufhebt.

§ 109.

Die Maße und die Maßverhältnisse.

Beschaffenheit und Größe mußten als unmittelbar verbunden d. h. als Einheit gedacht werden. Dies geschieht im Begriff der qualitativen Größe. Die qualitative Größe fordert den Begriff des quantitativen Maßes, welches selbst den des qualitativen fordert. So wird die qualitative Größe begriffen als quantitatives und qualitatives Maß. Dieser Be-

griff enthält ein weiteres Problem, mit dessen Auflösung sich der Begriff des Maßes vollendet.

1. Das qualitative Maß hat eine bestimmte Beschaffenheit. Die Beschaffenheit kann nicht gedacht werden ohne unmittelbare Beziehung auf andere Beschaffenheiten, das Etwas nicht ohne Beziehung auf Anderes. Dieses Andere, welches es auch sei, ist selbst Etwas, selbst qualitative Größe, also selbst (quantitatives und qualitatives) Maß. Also kann das qualitative Maß nicht gedacht werden ohne Beziehung auf andere qualitative Maße. Maße sind zugleich Größen. Größen, die sich aufeinander beziehen, verhalten sich zueinander. Die Beziehung der Maße muß darum gedacht werden als *Verhältnis der Maße*.

2. Qualität und Quantität verhielten sich unmittelbar zueinander: dieses Verhältnis wurde als Maß begriffen. Jetzt verhalten sich die Maße unmittelbar zueinander: es muß ein Verhältnis gedacht werden, dessen Seiten Maße sind (das Maßverhältnis). Dieser Begriff folgt unmittelbar aus dem des qualitativen Maßes. Ein Beispiel macht die Sache sogleich klar. Ein dramatisches Kunstwerk bestimmt durch seine Beschaffenheit seine Größenverhältnisse. Es ist vermöge seiner Beschaffenheit auf Anderes bezogen: auf das Theater in welchem, die Schauspieler durch welche, das Publikum vor welchem es aufgeführt werden will. Das sind lauter qualitative Größen, die sich als Maße aufeinander beziehen: der Umfang des Theaters und die Menge der Zuhörer, die Aufmerksamkeit und Spannung des Publikums, die ein gewisses Zeitmaß nicht überdauert, und im Verhältnis dazu die Dauer der Handlung; die Stärke und Fülle der Leidenschaften in den Charakteren des Dramas und das Kräftemaß der Schauspieler usf.

3. Jedes Maß verhält sich zu einem anderen, das sich wieder zu einem anderen verhält, wie dieses zu einem dritten usf. Das Verhältnis der Maße muß darum gedacht werden als eine *fortgesetzte Reihe von Maßverhältnissen*, die alles

Dasein in sich begreift oder in welcher jedes Dasein ein Glied bildet. Jedes Dasein ist qualitative Größe. Jede qualitative Größe ist Maß. Also ist der Inbegriff alles Daseins gleich dem Inbegriff vieler und verschiedener Maße. Diese Maße sind füreinander. Alles Dasein ist mithin nach Maßverhältnissen bestimmt und geordnet. Dieser Begriff ist von allen logisch entwickelten der reichste. So weit trägt der Grundgedanke der pythagoreischen Lehre. Aus diesem Gedanken entwirft Plato seinen Timäus.

4. Das Maßverhältnis ist ein Begriff, den das Denken nicht aus den Dingen schöpft oder abstrahiert, sondern in denselben sucht und darum seiner Betrachtung der Dinge zugrunde legt. Es setzt voraus, daß alle qualitativen Größen sich als Maße zueinander verhalten und durch eine Kette von Maßverhältnissen durchgängig verknüpft sind. Selbst wo die Erfahrung diesen Gedanken noch nicht bewährt hat, bleibt er für das Denken ein notwendiges Problem. Und die Einsicht in die wirklichen Maßverhältnisse, wo sie gelingt, ist allemal ein großer Triumph des Wissens. Jede Proportion, die in den Dingen herrscht, ist ein Maßverhältnis. Und die Proportion herrscht durchgängig, soweit die Ordnung der Dinge reicht, in der natürlichen und sittlichen Welt. Es ist diese Form, in der zuerst der Gedanke der Gesetzmäßigkeit aufgeht. Die Weltkörper sind nach Maßverhältnissen geordnet. Die Verbindung der chemischen Körper geschieht nach Maßverhältnissen (Stoichiometrie, Äquivalente), die Teile des Organismus lassen sich als qualitative Größen betrachten, die einander proportioniert sind, also Maßverhältnisse bilden, der sog. camperſche Winkel ist z. B. ein organisches Maßverhältnis, welches selbst wieder im Maßverhältnis steht zur Größe der Gehirnentwicklung, und diese verhält sich zum Maß der Intelligenz usf. Die großen Komplexe der menschlichen Gesellschaft sind beherrscht von einer Menge Maßverhältnisse der verschiedensten Art, die alle Formen des Verkehrs durchdringen, und welche aufzufinden, zu ordnen, in einer zu-

sammenhängenden Reihe zu verknüpfen das wichtige und aufklärende Geschäft der Statistik bildet. Jede nennbare Zahl, die einen gesellschaftlichen Wert hat, erscheint hier als Funktion einer andern, so daß zuletzt in dem Mikrokosmus der Menschenwelt jede Größe mit jeder verknüpft ist. Diese Einsicht eröffnet den ersten Blick in den großen Zusammenhang des Gesamtlebens.

In dem Begriff des Maßverhältnisses liegt, wie schon aus den angeführten Beispielen erhellt, ein großes Problem, welches ebenso deutlich darin erkannt wird, als die Unmöglichkeit einleuchtet, dieses Problem durch diesen Begriff zu lösen.

Zusatz. Maßverhältnisse sind zugleich Größenverhältnisse. Größenverhältnisse können gleich sein. Auf die Gleichheit der Größenverhältnisse gründet sich der Begriff der geometrischen Ähnlichkeit. So ist jeder Kreis jedem Kreise ähnlich, so ungleich sie auch ihrem Flächeninhalt nach sind. Denn das Verhältnis der Peripherie zum Durchmesser ist in jedem Kreise dasselbe. Die kleinere Figur ist der größeren ähnlich, wenn die Verhältnisse gleich sind. Daher die Möglichkeit, jede Figur in kleinerem oder größerem Maße wiederzugeben. Auf diese Möglichkeit gründet sich das Zeichnen, welches ein Messen ist. Wenn qualitative Größen ähnlich sind, so sind ihre Maßverhältnisse gleich. Wenn ihre Maßverhältnisse gleich sind, so sind ihre Größen und Konfigurationen ähnlich. Darauf gründet sich der Isomorphismus. Körper, die sich in gleichen Maßverhältnissen verbinden, kristallisieren in derselben Form (isomorphe Körper).

§ 110.

Der Widerspruch im Begriff des Maßes.

Der Begriff des Maßes fordert den Begriff der Maßverhältnisse; diese wollen als eine Reihe von Maßverhältnissen gedacht sein, deren Glieder zusammenhängen; dieser Zusammenhang begreift alles Dasein in sich oder bildet eine Kette von Maßverhältnissen, in der jedes Dasein ein Glied ausmacht. Also fordert der Begriff des Maßes die Totalität aller Maßverhältnisse, d. h. das Maßverhältnis, in dem alle Maße begriffen sind: das Maß der Maße.

1. Nun ist jedes Maß eine qualitative Größe. Es ist

so beschaffen, es ist so groß, d. h. es ist sowohl qualitativ als quantitativ ein bestimmtes Dasein. In seiner Bestimmtheit ist es begrenzt. Weil es begrenzt ist, hat es anderes Dasein, also andere Maße außer sich. So läuft die Kette der Maßverhältnisse ins Endlose und erreicht nie die geforderte Totalität alles Daseins.

2. Hier ist der Widerspruch im Begriffe des Maßes. Es will alles Dasein in eine Reihe von Maßverhältnissen auflösen, es will in dieser Reihe den Zusammenhang alles Daseins begreifen, aber es kann dieses Problem nicht lösen, denn der Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins kann nicht in der Form des Maßes gedacht werden. Dieser Zusammenhang ist kein Maß. Diese Einheit ist nicht meßbar. So hebt in seinem höchsten Begriffe das Maß sich selbst auf. So notwendig dieser Begriff durch den des Maßes gefordert wird, so unmöglich kann er durch den Begriff des Maßes erreicht werden. Das Maß, welches alle Maße in sich begreift, ist kein Maß mehr. Das Maß aller Maße ist maßlos.

3. Wie also ist dieser Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins zu denken, da sie doch offenbar gedacht werden muß und als Maß nicht gedacht werden kann? Das Problem ist klar. Der Begriff des Maßes hat uns so weit geführt, daß der Begriff eines durchgängigen Zusammenhangs alles Daseins der nächste zu denkende Begriff ist. Es ist auch klar, wie dieses Problem *nicht* gelöst werden kann. Diese Einheit, welche alles Dasein in sich begreift, ist nicht selbst Dasein. Diese Einheit ist kein Maß, kein Quantum, kein Quale, weder Etwas noch Anderes, kein bestimmtes Sein, also überhaupt kein Sein. Man kann von ihr nicht sagen, sie ist so groß oder sie ist so beschaffen, und da Größe und Beschaffenheit die notwendigen Bestimmungen des Seins sind, so kann man von dieser Einheit auch nicht sagen: sie *ist*, denn sonst müßte sie nach Beschaffenheit und Größe auch so oder anders bestimmt sein.

4. Mit den notwendigen Bestimmungen des Seins ist das Sein selbst aufgehoben. So viel ist klar, um zunächst die

Löſung des Problems negativ auszuſprechen: was wir zu denken haben, iſt das aufgehobene Sein. Um dieſen Begriff erſt ſprachlich zu faſſen und uns nahe zu rücken, ſo bezeichnen wir das aufgehobene oder vergangene Sein als *Geweſenſein* oder als *Weſen*. Zunächſt iſt damit nur die zeitliche Vergangenheit des Seins ausgedrückt. Doch haben wir ſchon erklärt, daß und warum die Begriffe, die uns hier beſchäftigen, nicht zeitlich, ſondern allein logiſch unterſchieden ſind. Alſo werden wir auch unter dem Weſen nicht die zeitliche Vergangenheit des Seins, ſondern nur die logiſche zu verſtehen haben; nicht was der Zeit nach dem Sein vorausgeht, ſondern was ihm dem Begriffe nach vorausgeht, d. h. nicht das zeitliche, ſondern das *logiſche Prius* (λόγῳ πρότερον). So verſtehen wir unter dem Weſen nicht das Sein, welches iſt, ſondern das Sein, welches *war*, nicht welches einſt war und jetzt nicht mehr iſt, ſondern das *Sein, welches von jeher war*, wie Ariſtoteles genau dieſen Begriff bezeichnet hat mit dem Ausdrucke τὸ τί ἦν εἶναι.

Jetzt läßt ſich einfach beſtimmen, welches das neue Problem iſt. Das Weſen oder das Sein, welches von jeher war, dieſes logiſche Prius, das in Rückſicht alles Daſeins als das Frühere gedacht werden muß, iſt der *Grund* des Daſeins.

Wir haben die erſte Hauptfrage des Syſtems gelöſt: was iſt das Sein? Daraus hat ſich als letztes Problem die zweite und tiefere Hauptfrage entwickelt: was iſt das Weſen oder der Grund? Die Löſung dieſer Frage gehört dem folgenden Abſchnitt. Das eigentliche Thema desſelben iſt der Begriff des **Grundes**.

Zweiter Abschnitt.
Das Wesen oder der Grund.

Viertes Kapitel.
Das Wesen als Beziehung.

§ 111.
Maß und Wesen.

Am Ende des vorigen Abschnitts ist gezeigt worden, daß der Begriff des Maßes notwendig in den des Wesens übergeht, daß in dem ersten Begriff ein Problem enthalten ist, das zu seiner Auflösung den zweiten fordert. In der Tat fordert die Kette der Maßverhältnisse, daß der Zusammenhang oder die Einheit alles Daseins gedacht, d. h. ein Begriff gefaßt werde, der die Kategorie des Maßes übersteigt.

1. Wie natürlich dieser Übergang ist und wie nah die beiden Begriffe einander liegen, läßt sich durch eine einfache Betrachtung erleuchten, die wir aus dem Begriff des Maßes schöpfen. Das Dasein mußte als Maß und jedes Maß mußte zuletzt als ein Glied in der Kette der Maßverhältnisse gedacht werden. Als ein Glied dieser Kette verhält sich jedes Dasein nicht bloß zu einem andern, sondern zu allem übrigen Dasein. Es wird also ein Verhältnis gedacht zwischen dem Inbegriff oder der Gesamtheit alles Daseins auf der einen und irgend einem bestimmten Dasein auf der andern Seite. Eines wird auf Alles und Alles wird auf dieses Eine bezogen. Jetzt gilt dieses Eine nicht mehr nach seinem unmittelbaren Dasein, denn als solches bezieht es sich nur auf etwas Anderes, sondern es gilt als Etwas, zu dem sich alles Andere verhält, d. h. als das Maß alles Andern. Hier liegt das Problem. Eines wird

auf Alles bezogen und umgekehrt. Aber in der Gesamtheit alles Daseins ist jedes Dasein, welches es auch sei, mitbegriffen. Sobald also gefragt wird: wie verhält sich dieses Eine zu Allem? muß weiter gefragt werden: wie verhält sich dieses Eine zu sich selbst? Wie verhält es sich in Wahrheit? Es muß also an ihm selbst sein unmittelbares Dasein von seinem wahren oder wesentlichen Sein unterschieden werden. Hier entspringt, wie man deutlich sieht, die Frage nach dem Wesen der Sache. Und so entsteht der Begriff des Wesens aus dem Begriff des Maßes.

2. Dieser Übergang läßt sich verdeutlichen an einem geschichtlich wichtigen Beispiele. Der Satz des Protagoras: „der Mensch ist das Maß aller Dinge" gilt als Grundsatz der Sophistik und als der bezeichnende Ausdruck einer großen Umwandlung der griechischen Philosophie. Der Mensch ist das Maß aller Dinge, nicht in seinem Dasein, nicht sofern er sich unmittelbar zu den Dingen verhält, sondern sofern er alle Dinge auf sich bezieht und ihre Werte bestimmt durch das was sie ihm gelten. So ist er das Maß aller Dinge nicht vermöge seines Daseins, sondern vermöge seiner Reflexion. Er verhält sich in allem nur zu sich selbst. Muß also nicht weiter gefragt werden: wie verhält sich der Mensch zu sich selbst? Was ist im Menschen dasjenige, wozu sich alles Menschliche verhält? Was ist das Wesen des Menschen? Das war die sokratische Frage, die mit Notwendigkeit aus der Sophistik hervorging. (Vgl. § 20.) Sobald der Mensch zum Maß aller Dinge gemacht war, mußte er von seinem unmittelbaren Dasein unterschieden und der Begriff seines Wesens gesucht werden.

§ 112.

Wesen und Dasein.

Was ist Wesen? Dieser Begriff soll bestimmt werden. Er ist zunächst ein Problem, dessen negative Lösung feststeht. Das Wesen ist nicht das unmittelbare Dasein, es ist nicht Beschaffenheit, nicht Größe, nicht Maß.

1. Es ist von allem Dasein unterschieden. Also ist auch alles Dasein von ihm unterschieden. Das bloße Dasein, für sich genommen, ist wesenlos, nichtig. Es gibt kein Maß ohne Größe und Beschaffenheit. Beschaffenheit und Größe sind nichts für sich, sie setzen ein Wesen voraus, dem sie zukommen, in dem sie begründet sind. Abgesehen von dem Wesen, das sie begründet und trägt, sind sie nichtig und grundlos, Dasein aus Nichts d. h. Schein. In dieser substantivischen Bedeutung wird der Begriff Wesen genommen, wenn die Dinge als die Träger der Beschaffenheiten Wesen genannt werden, wie in dem Satz: der Mensch ist ein vernunftbegabtes Wesen usf.

2. Das Wesen ist von allem Dasein unterschieden. Es ist in diesem Unterschiede, wie es zunächst scheinen könnte, etwas ganz Anderes. Unter diesem Gesichtspunkt wird das Wesen vom Dasein getrennt, das Verhältnis beider dualistisch gefaßt, das Wesen selbst durch den Gegensatz zum Dasein begriffen. In diesem Gegensatz wird das Wesen gedacht als das verborgene Innere der Dinge, zu dem sich das Dasein verhält als die äußere Hülle, die man durchbrechen müsse, um zum Wesen hindurchzudringen. In dieser Auffassung gilt der Begriff Wesen nicht bloß als Ding, sondern als Ding an sich.

3. Indessen dieser Dualismus zwischen Wesen und Dasein, so nahe er liegt und so ausgemacht er zu sein scheint, löst den Begriff des Wesens so wenig, daß er demselben vielmehr offenbar zuwiderläuft. Wird das Wesen gedacht als abgesondert und getrennt von allem Dasein, als etwas davon völlig Unterschiedenes, als etwas ganz Anderes, so erscheint es in dieser Fassung auch als Etwas, also selbst als Dasein, und der gewollte Dualismus ist in der Tat eine unmittelbare Beziehung. So verhielt es sich mit dem Unendlichen, wenn es von dem Endlichen abgesondert und demselben bloß gegenübergestellt wurde. Es wurde in dieser Fassung ausschließend, darum begrenzt, also endlich. Das Unendliche wird verendlicht, wenn es dem Endlichen bloß gegenübersteht (vgl. § 87, Nr. 2). So

wird das Wesen in diesem Unterschiede vom Dasein selbst ein Daseiendes.

Das Wesen ist von allem Dasein unterschieden, aber es ist nicht Etwas davon unterschiedenes. Sonst könnte es nicht sein, was es sein will: die Einheit alles Daseins. Also muß das Wesen so gedacht werden, daß alles Dasein in ihm sowohl vereinigt als unterschieden ist. Es vereinigt alles Dasein in sich, so ist es die Einheit alles Daseins; als diese Einheit ist es selbst kein Daseiendes, also ist es zugleich von allem Dasein unterschieden. Jetzt leuchtet ein, wie der Unterschied zwischen Wesen und Dasein gedacht werden muß. Wäre alles Dasein dergestalt im Wesen vereinigt, daß seine Unterschiede aufgehoben wären, so wäre diese Vereinigung das unterschiedslose Sein, und das Wesen wäre dann vom Sein (also auch vom Dasein) nicht unterschieden. Vielmehr würden wir hier mit dem Begriffe des Wesens in den ersten Begriff des Seins zurückkehren. Das Wesen als die Einheit alles Daseins ist mithin vom Dasein nur dann unterschieden, wenn es die Unterschiede desselben nicht aufhebt, sondern setzt, d. h. wenn es selbst das Dasein durchgängig unterscheidet und auseinanderhält.

4. So ist der Begriff des Wesens in seinen Grundbestimmungen klar. Es ist in Rücksicht des Daseins sowohl dessen Vereinigung als Unterscheidung. Es ist die Einheit des unterschiedenen Daseins. Es ist die Vereinigung Unterschiedener, die Unterscheidung Vereinigter. Die Vereinigung solcher, die zugleich unterschieden (also nicht Eines) sind, begreift sich als Beziehung, Zusammenhang, Zusammengehörigkeit. Das ist der Begriff, den das Maß in seinen letzten Bestimmungen forderte. Wenn Unterschiedene zusammengehören, so fordern sie die Vereinigung, so werden sie nicht bloß aufeinander bezogen, sondern sie beziehen sich selbst aufeinander, nicht zufällig oder äußerlich, sondern vermöge ihrer Natur. So begreift sich das Wesen als innere oder notwendige Beziehung, die beides zugleich ist: Einheit und Unterschied. In diesem Sinne gilt uns der Begriff, wenn wir z. B. vom Wesen

des Menschen, vom Wesen der Religion usf. sprechen. Alle zum Dasein des Menschen, zum Dasein der Religion gehörigen Erscheinungen sollen in ihrer Einheit d. h. in ihrem notwendigen und inneren Zusammenhange gedacht werden. Dieser Begriff ist ein wissenschaftliches Problem. Er ist kritisch, denn er unterscheidet, indem er den innern Zusammenhang denkt, zugleich das Notwendige vom Zufälligen, das Wesentliche vom Unwesentlichen.

5. Die innere Beziehung setzt ein Verhältnis solcher, die ebenso notwendig unterschieden, als notwendig vereinigt sein wollen. Die Seiten dieses Verhältnisses fordern sich gegenseitig. Sie können nie voneinander getrennt, sie können nie in Eins gesetzt werden. Keine geht in die andere über, wie Etwas in Anderes. Jede stellt die andere vor, da keine ohne die andere sein und gedacht werden kann. So bilden die Seiten dieses Verhältnisses *Korrelata*, die notwendig zusammengehören. So wenig einer der beiden Begriffe der andere ist, so notwendig muß jeder den andern gleichsam zurückwerfen, um den physikalischen Ausdruck zu brauchen, oder reflektieren. Darum hat man auch diese Begriffe Beziehungs- oder Reflexionsbegriffe und das Wesen selbst in diesem Sinne *Reflexion* genannt. Solche Begriffe sind z. B. Positives und Negatives, Grund und Folge, Materie und Form, Gesetz und Erscheinung, Kraft und Äußerung, Ursache und Wirkung usf. In allen diesen Fällen ist die Unterscheidung der beiden Bestimmungen ebenso notwendig als die Vereinigung. Der Begriff der Wirkung muß von dem der Ursache ebenso notwendig unterschieden werden, als er ohne denselben nicht gedacht werden kann.

6. So wäre die erste Antwort gefunden auf die Frage: was ist Wesen? Es ist Einheit und Unterschied, d. h. Beziehung, innere notwendige Beziehung. Die Einheit wird jetzt gedacht in der Form der Beziehung, der Reflexion. Die Begriffe, die jetzt entwickelt werden sollen, sind Reflexionsbestimmungen. Auch das Denken verhält sich zu den Vor-

stellungen (Objekten) unterscheidend und verknüpfend, d. h. beziehend oder reflektierend. Die Reflexionsbegriffe sind die Kategorien, die dem reflektierenden Denken zugrunde liegen. Die gewöhnliche Logik kennt das Denken nur als diese reflektierende Tätigkeit. Daher gelten ihr die Grundbegriffe der Beziehung oder Reflexion als die leitenden Grundbegriffe überhaupt des Denkens, als die sogenannten Denkgesetze.

Das Wesen ist Einheit und Unterschied, Vereinigung und Unterscheidung. Also ist die nächste zu lösende Frage: Was ist das Wesen als Einheit? Was ist das Wesen als Unterschied?

§ 113.
Die Identität.

Das Wesen soll gedacht werden als die Einheit alles Daseins. Dieser Begriff ist der erste. Er bezeichnet die Form, in welcher der wesentliche Zusammenhang des Daseins gedacht sein will. Ohne Zusammenhang gibt es keine Erkenntnis. Ohne Einheit gibt es keinen Zusammenhang. Wenn der Zusammenhang nicht als einer, als einheitlich gedacht werden kann, so wird er überhaupt nicht ernsthaft gedacht. Die Einheit des Zusammenhangs ist das Gegenteil der Entzweiung oder des Dualismus. Der Dualismus, wo er eintritt, ist allemal die Grenze der Erkenntnis und des Denkens. Die Überwindung des Dualismus, d. h. der Begriff der Einheit ist darum ein notwendiges Denkproblem.

1. Wird die Einheit so gedacht, daß etwas außer ihr ist, so ist sie nicht wirklich Einheit. Entweder steht das Andere außer ihr in gar keiner Beziehung zu der Einheit, so haben wir zwei völlig getrennte Bestimmungen, also den ausgemachten Dualismus, d. h. das Gegenteil der Einheit; oder es gibt eine Gemeinschaft zwischen beiden, so gehören sie zusammen und die Einheit stellt sich wieder her. Also die wesentliche Einheit ist eine solche, die nichts außer sich hat. Wäre sie eine äußere Einheit, d. h. eine solche, die in einer äußern Vereinigung besteht, so würde sie anderes außer sich haben. Sie ist keine äußere

Einheit, also ganz anderer Natur, als die Einheit der Größe. Wenn sie nichts außer sich hat, so kann sie auch nicht als begrenzt, nicht als veränderlich gedacht werden. Diese Einheit also ist unveränderlich, nur sich selbst gleich, sie ist stets dieselbe oder identisch: die Wesenseinheit ist *Identität*.

2. Der Begriff der Identität erklärt: Alles steht in einem durchgängigen Zusammenhange. Dieser Zusammenhang ist *einer*. Diese Einheit ist unveränderlich dieselbe, d. h. identisch. Die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge fordert die Einsicht in deren Identität. In diesem Sinne bildet die Identität ein notwendiges Erkenntnisproblem, welches das Denken sich setzt, darum auch eine notwendige Aufgabe aller Philosophie. Wenn man den Begriff der Identität nicht zu eng faßt, so darf man sagen, daß er die Grundrichtung der Philosophie überhaupt bezeichnet. In der Richtung auf die letzten Gründe der Dinge liegt auch die Richtung auf deren Identität. Aber der Dualismus ist das Gegenteil der Identität. Gibt es nicht auch dualistische Systeme? Allerdings, doch waren die bedeutenden Systeme dieser Art stets solche, denen mit um so größerem Nachdruck und in einer um so tieferen Fassung das Identitätsprinzip allemal auf dem Fuße gefolgt ist. Nicht zufällig, denn die dualistische Vorstellungsweise treibt aus sich das Identitätsproblem hervor und bringt es zu einer neuen und tiefern Auflösung. Das Identitätsprinzip hat in seiner geschichtlichen Ausbildung allemal die größten Fortschritte gemacht unmittelbar nach der Herrschaft dualistischer Denkweisen. Man erwäge beispielsweise das Verhältnis der neuern Identitätsphilosophie in ihren verschiedenen Formen zu Kant, das Verhältnis Spinozas zu Descartes, das des Aristoteles zu Plato. Man sieht leicht, wie die bedeutendsten Dualisten die Sache der Identität allemal am meisten gefördert haben. Denn die Identität wäre kein Problem, wenn der Dualismus gar nicht zur Geltung käme. Darum sind die dualistischen Systeme keine Instanz gegen den Satz, daß die Identität das Grundthema aller Philosophie ist.

Die Identität ist Alleinheit. Die Frage, was ist die Alleinheit? läßt sich sehr verschieden beantworten. Und nicht bloß eine Antwort allein hat hier das Recht, Identitätsphilosophie zu heißen. Offenbar sind die Eleaten und Atomisten, Spinoza und Leibniz in ihren Denkweisen einander entgegengesetzt, aber das Prinzip der Identität gilt in beiden. Die einen sagen: alle Dinge sind in ihrem Grunde ein Wesen (das All-Eine), die andern: alle Dinge sind in ihrem Grunde desselben Wesens. In beiden Fällen sind die Dinge identisch, sie brauchen deshalb nicht bloß ein einziges Wesen zu sein. Und ebensowenig wird die Identität aufgehoben oder beeinträchtigt durch die näheren Bestimmungen der Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, so entgegengesetzt diese näheren Bestimmungen auch sind. Die Identität bleibt, ob die Dinge in ihrem Grunde für Atome oder für Monaden erklärt werden. Die Identität bleibt, ob die Erklärung heißt: Alles ist seinem Wesen nach Stoff, Materie, diese bestimmte Materie, es sei das Wasser des Thales oder die Luft des Anaximenes usf.; oder ob erklärt wird: Alles ist seinem Wesen nach Vernunft, Geist, Wille usf. Identitätsphilosoph ist Thales so gut als Hegel.

3. Die Identität will gedacht sein als Alleinheit, als Zusammenhang. Der Zusammenhang fordert den Unterschied, denn nur Unterschiedene können zusammenhängen. Die Alleinheit fordert den Unterschied, denn ohne Unterschied gibt es keinen Inbegriff Unterschiedener, d. h. kein All. So wenig die Vereinigung möglich ist ohne Unterscheidung, so wenig ist die Identität denkbar ohne Unterschied. Die unterschiedslose Identität wäre nicht Einheit, sondern Einerleiheit, nicht Wesen, sondern jenes abstrakte Sein, mit welchem die Entwicklung der Begriffe begann. Man hat die leere Einerleiheit auch abstrakte oder formelle Identität genannt im Unterschiede von der konkreten, welche alle Unterschiede in sich begreift und darum selbst als Unterschied begriffen werden muß.

Zusatz. Der Unterschied zwischen Wesenseinheit und Größeneinheit zeigt sich sehr deutlich in dem bekannten Axiom, daß die Größe

der Materie in der Welt sich gleich, d. h. identisch bleibt. Woraus folgt diese Identität der Größe? Offenbar nicht aus der Natur der Größe, die als solche vermehrt oder vermindert werden kann. Wenn aber die Größe der Materie vermehrt oder vermindert werden könnte, so würde diese Vermehrung eine Entstehung aus Nichts, diese Verminderung ein Übergehen in Nichts sein; jene Entstehung wäre gleich einer Schöpfung, dieses Vergehen gleich einer Vernichtung. In beiden Fällen wäre der Zusammenhang und damit das Wesen der Dinge aufgehoben. So folgt die Identität der Größe oder der Summe des Realen in der Welt nicht aus dem Begriff der Größe, sondern aus dem Begriffe des Wesens oder des Zusammenhangs: ein deutlicher Beweisgrund, daß die Identität ein Wesensbegriff ist.

§ 114.
Der Unterschied.

Wir haben den Unterschied kennen gelernt in Rücksicht der Beschaffenheit und Größe. In der ersten Form war es der Unterschied des Etwas vom Anderen, in der zweiten der Unterschied des Eins vom Eins: die Diskretion. Dort lag der Unterschied in der qualitativen, hier in der quantitativen Grenze. In beiden Fällen hob sich der Unterschied auf, der qualitative in der Veränderung, der quantitative in der Kontinuität. Es war kein durchgreifender Unterschied, der die Bestimmungen gegeneinander fixiert.

1. Anders verhält es sich mit dem Wesensunterschied, den wir jetzt zu begreifen haben. Das ist kein Unterschied, der sich zur Einheit aufhebt, sondern der innerhalb der Einheit besteht. Alles besteht in einem durchgängigen Zusammenhang; darum ist auch alles durchgängig unterschieden, d. h. jedes von jedem. Jener Zusammenhang und dieser Unterschied fordern sich gegenseitig. Ohne wesentlichen Unterschied keine wesentliche Einheit und umgekehrt. Die Wesenseinheit ist nicht Einerleiheit, also muß sie begriffen werden in Rücksicht auf den Unterschied. Der Wesensunterschied ist nicht einheits- oder zusammenhangslose Trennung, also muß er begriffen werden in Rücksicht auf die wesentliche Einheit. Hier gilt der Satz: was notwendig aufeinander bezogen ist oder

zusammengehört, das ist auch notwendig voneinander unterschieden, und was notwendig voneinander unterschieden ist, das ist auch notwendig aufeinander bezogen.

2. Der wesentliche Unterschied begreift sich in drei Formen, die ihn erschöpfen. Alles Dasein ist unterschieden, jedes von jedem: das ist der Begriff der durchgängigen Verschiedenheit. Aber die Verschiedenen sind zugleich in einer wesentlichen Beziehung. Also muß der Unterschied tiefer begriffen werden als bedingt durch die wesentliche Einheit. Die Unterschiedenen sind nicht bloß unterschieden, sondern sie unterscheiden sich selbst jedes vom anderen. Das ist der Begriff des Gegensatzes. Aber die Entgegengesetzten sind zugleich in einer wesentlichen Einheit, sie sind identisch, also muß der Unterschied in seiner eindringlichsten Form so begriffen werden, daß er jedem Dasein als solchem inwohnt. Jedes ist von sich selbst unterschieden. Das ist der Begriff des Widerspruchs. Der Wesensunterschied ist nicht bloß durchgängig, sondern auch durchdringend. Nicht bloß ist jedes Dasein von jedem unterschieden, sondern jedes unterscheidet sich von dem anderen. Nicht bloß ist jedes Dasein einem andern entgegengesetzt, von dem es sich unterscheidet, sondern es ist sich selbst entgegengesetzt oder unterscheidet sich von sich selbst.

3. Im Grunde genommen ist der Wesensunterschied nichts anderes als der Unterschied zwischen Wesen und Dasein. Das Wesen ist nicht Dasein, das Dasein ist nicht Wesen: beide sind verschieden. Das Dasein kann ohne Wesen nicht begriffen, das Wesen kann nur als Einheit alles Daseins begriffen werden: beide gehören also notwendig zusammen, sie sind verschiedene Bestimmungen, die sich wesentlich aufeinander beziehen, d. h. ihre Verschiedenheit ist Gegensatz. Beide Bestimmungen sind nicht zwei Wesen, sondern eines: entgegengesetzte Bestimmungen in Einem sind Widerspruch. So ergeben sich die drei Formen des Unterschieds aus dem Verhältnis zwischen Wesen und Dasein. Das Wesen als durchgängiger Unterschied ist Verschiedenheit. Die Identität Ver-

schiedener ist Gegensatz. Die Identität Entgegengesetzter ist Widerspruch. Diese Formen sind einander nicht koordiniert, sondern sie verhalten sich als die Stufen, in denen der Begriff des Unterschieds sich entwickelt und vertieft.

Zusatz. Unterschiedene Bestimmungen verhalten sich negativ zueinander: jede ist das Nicht der andern. So begreift sich aus dem Unterschied die Negation. Man hat die Negation der Verschiedenheit logische Negation, die des Gegensatzes reale Negation, die des Widerspruchs Privation (Mangel) genannt.[1]

§ 115.

I. Verschiedenheit.

Der durchgängige Zusammenhang fordert zugleich die durchgängige Verschiedenheit. Was einerlei ist, hängt nicht zusammen. Was nicht einerlei ist, ist verschieden. Die Verschiedenheit erklärt, daß jedes von jedem unterschieden werden kann. Unterscheiden heißt zugleich beziehen. Man unterscheidet eines vom andern, indem man beide zusammenhält oder vergleicht.

1. Die Verschiedenheit wird erkannt durch die Vergleichung. Nur Vergleichbares ist verschieden. Vergleichbares aber ist auch gleich. Also liegt in dem Begriff der Verschiedenheit beides: die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit alles Daseins. Es gibt nichts so Verschiedenes, daß jede Gleichheit ausgeschlossen wäre; denn damit wäre auch jede Vergleichbarkeit, also die Möglichkeit der Vergleichung, also die Verschiedenheit selbst ausgeschlossen. Es gibt nichts so absolut Gleiches, daß jede Verschiedenheit ausgeschlossen wäre; denn damit wäre auch die Unterscheidbarkeit, also die Möglichkeit der Unterscheidung, also auch die Vergleichung und damit die Gleichheit selbst ausgeschlossen.

2. Die Verschiedenheit ist der Grundbegriff des vergleichenden Denkens. Ohne vergleichendes Denken gibt es keine Einsicht in den Zusammenhang und das Wesen der

[1] Vgl. Trendelenburgs logische Untersuchungen (3. Aufl.) II. S. 167—176.

Dinge. Die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Begriffe Wesen und Verschiedenheit läßt sich an dem Beispiele der Wissenschaft selbst auf das Deutlichste erkennen. Die Wesenseinheit oder Identität der Erscheinungen wird erkannt durch ihre Verschiedenheit, durch ihre Vergleichung. In der Erkenntnis des Wesens wird ein sehr wichtiger Schritt getan, wenn das Denken sich in die Vergleichung der zusammengehörigen Erscheinungen einläßt. Das ist die große Bedeutung der komparativen Wissenschaften, die der philosophischen Einsicht die Bahn brechen. Um das Wesen z. B. der Sprache, des Rechts, der Religion usf. zu ergründen, müssen die verschiedenen Formen, welche Sprache, Recht, Religion in ihrem geschichtlichen Dasein ausgeprägt haben, verglichen werden. So entsteht eine komparative Sprachwissenschaft, eine komparative Rechts- und Religionslehre, von denen die Philosophie die leitenden Gesichtspunkte empfängt. So wird die Naturgeschichte durch die komparative Anatomie eine philosophische Wissenschaft.

3. Durch die Verschiedenheit wird zweierlei erkannt: die wesentliche Übereinstimmung oder Gleichheit und die wesentliche Differenz. Verschiedene sind sowohl gleich als ungleich, sowohl ähnlich als unähnlich. In dieser Rücksicht oder Beziehung erscheinen sie gleich, in einer andern ungleich. Offenbar sind diese beiden Beziehungen entgegengesetzt. In der ersten konvergieren gleichsam die Verschiedenen, in der zweiten divergieren sie. Also verhalten sie sich zueinander in entgegengesetzten Beziehungen, die Verschiedenheit selbst enthält entgegengesetzte Bestimmungen in sich und fordert darum den Begriff des Gegensatzes. In jeder Verschiedenheit ist ein Gegensatz enthalten und je deutlicher die Verschiedenheit bestimmt, je schärfer sie begriffen wird, um so näher kommt sie der Form des Gegensatzes, um so mehr erscheinen die Verschiedenen als Entgegengesetzte. So ist der Gegensatz der vollkommen deutlich gedachte oder entwickelte Begriff der Verschiedenheit. Was ist Gegensatz?

§ 116.
2. Gegensatz.

Das Wesen ist Einheit und Unterschied. Es ist innere Einheit, darum ist der wesentliche Unterschied auch innerer Unterschied: eine Beziehung, in welcher die beiden Seiten nicht bloß unterschieden werden, sondern sich voneinander unterscheiden. Jede fordert ihrem Wesen nach den Unterschied von der andern. Ohne diesen Unterschied kann sie weder sein, noch begriffen werden.

1. Das Wesen ist Gegensatz oder Entgegensetzung. Alle früheren Wesensbegriffe sind in dem des Gegensatzes enthalten. Das Wesen wurde begriffen als Beziehung (Reflexion), Identität, Verschiedenheit. Entgegengesetzte sind notwendig aufeinander *bezogen*, denn jede Seite weist auf die andere hin als auf ihr Gegenteil, keine kann ohne die andere begriffen werden, da jede nur als Gegenteil der andern begriffen sein will. Entgegengesetzte sind *identisch*, denn nur innerhalb der Wesenseinheit kann der Gegensatz stattfinden; nur Koordiniertes kann entgegengesetzt werden, und nur Arten derselben Gattung lassen sich koordinieren. Entgegengesetzte sind *verschieden*, denn jede der beiden Seiten ist, was die andere nicht ist.

2. Damit ist noch nicht begriffen, was der Gegensatz als solcher ist. Die beiden Seiten gehören notwendig zusammen, sie sind in ihrem Wesen identisch, in ihrer Vergleichung verschieden, in ihrem Verhältnis entgegengesetzt. Jede ist nicht bloß, was die andere nicht ist, sondern sie setzt sich der andern entgegen, d. h. sie setzt sich als deren Gegenteil, als deren Nichtsein, oder, was dasselbe heißt, *jede Seite setzt das Nichtsein der andern*, jede hebt die andere auf. Sie verneinen sich gegenseitig, sie verhalten sich negativ zueinander. Also begreift sich jede der beiden Seiten in Rücksicht auf die andere als deren Negation. Zugleich ist jede das Gegenteil der andern. Das Gegenteil des Negativen ist das Positive. Entgegengesetzte Bestimmungen verhalten sich demnach wie

Positives und Negatives. Oder der Gegensatz erklärt sich als das Verhältnis dieser beiden Bestimmungen.

3. Jede Seite ist in Rücksicht auf die andere negativ, d. h. sie negiert die andere. Es geschieht daher zunächst nur zur Unterscheidung der Entgegengesetzten, daß wir das eine positiv, das andere negativ nennen. In Wahrheit ist jedes negativ. Es ist zunächst auch gleichgültig und darum willkürlich, welche der beiden Seiten positiv oder negativ genannt wird. Die positive ist ebensosehr die Verneinung der negativen als umgekehrt.

Daraus erhellt das Wesen der Entgegensetzung oder wie das Wesen als Gegensatz begriffen werden muß. Jede Seite setzt das Nichtsein der andern, d. h. jede ist der Grund, warum die andere nicht ist, warum sie entweder ganz oder teilweise aufgehoben wird. Also ist sie der negative Grund der andern. Hier entdeckt sich zum erstenmal deutlich und klar der Begriff des Grundes. Das Wesen als Gegensatz ist bereits Grund, negativer Grund. Deshalb braucht Kant den Begriff des Gegensatzes als Schlüssel zum Begriff des Grundes. Er wollte den Grund durch den Gegensatz erklären, durch die Entgegensetzung oder durch den Begriff der negativen Größe. Das war der erleuchtende Grundgedanke seines Versuchs, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.[1]

In dem Zusammenhange des Daseins ist jedes Dasein ein Entgegengesetztes, jedes hat sein Gegenteil, d. h. jedes Dasein ist Grund, warum ein anderes nicht ist, jedes ist negativer Grund eines andern. Ich kann meine Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt nicht richten, ohne sie von einem andern abzuziehen, und zwar in demselben Maße, als ich sie nach jener Richtung spanne. So ist jede Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt zugleich Grund, warum sie in Rücksicht auf ein anderes Objekt nicht stattfindet, warum vielmehr

[1] Meine Geschichte der neueren Philosophie Band IV. Buch I. Kapitel 13.

in dieser Rücksicht das Gegenteil der Aufmerksamkeit stattfindet, warum wir in demselben Maße nach allen übrigen Richtungen zerstreut werden, als wir in einer bestimmten Richtung ausschließlich aufmerksam sind. So sind auch unsere Empfindungen und Leidenschaften entgegengesetzter Natur. Der Gegenstand, der mich erfreut, hat sein Gegenteil, das mir das Gegenteil der Freude verursacht. Hoffnung und Furcht sind einander entgegengesetzt, sie sind notwendig aufeinander bezogen, sie können nicht ohne einander sein. Ich hoffe dieses Gut zu erreichen. Möglich auch, daß ich es nicht erreiche, daß die Hoffnung fehlschlägt. Dieses Fehlschlagen habe ich zu befürchten. So sind Hoffnung und Furcht notwendig verbunden. Jede ist der negative Grund der andern. In demselben Maße, als mich die Hoffnung erfüllt, mindert sich die Furcht und umgekehrt. Die Hoffnung kann nicht sein, ohne die Furcht aufzuheben oder zu vermindern, und ebenso umgekehrt, d. h. jede, indem sie ist, setzt zugleich das Nichtsein der andern, jede ist also negativer Grund. Descartes in seiner Schrift von den Leidenschaften, Spinoza in seiner Behandlung der Affekte haben das Wesen der menschlichen Gemütsbewegungen aus dieser ihrer gegensätzlichen Natur begriffen.

4. Jede Seite des Gegensatzes ist entgegengesetzt, d. h. negativ in Rücksicht auf die andere. In dieser Rücksicht ist keine der beiden Seiten positiv. Aber ohne das Positive kann das Negative nicht gedacht werden. Die Entgegensetzung fordert die Setzung. Etwas muß gesetzt sein, wenn es einem Anderen, wenn ein Anderes ihm entgegengesetzt sein soll. Das Negative setzt das Positive voraus. In dem Begriff der Entgegensetzung ist schon der Begriff der Voraussetzung enthalten. Jetzt sind Positives und Negatives nicht bloß dem Namen, sondern dem Begriffe nach verschieden. Ein Anderes ist das Positive, ein Anderes das Negative. Jetzt ist es nicht mehr gleichgültig, welche der beiden Seiten als die positive, welche als die negative gilt. Positiv ist die gesetzte Bestimmung, negativ dagegen was dieser Bestimmung entgegengesetzt ist

oder sie aufhebt. Erst im Streit gegen diese ihm entgegengesetzte Bestimmung wird das Positive selbst entgegengesetzt, selbst negativ. Das Positive ist nicht negativ, es wird erst negativ durch die Entgegensetzung, die nicht von ihm ausgeht. In dieser Rücksicht erscheint das Positive als das Bestimmbare, das Negative als das Bestimmende. Es leuchtet demnach ein, daß in dem Verhältnis des Positiven und Negativen sich die eine Seite als die positive, die andere als die negative charakterisiert.

5. Aus diesem logischen Unterschied des Positiven und Negativen erklärt sich das arithmetische Gesetz, wonach der negative Faktor den andern bestimmt, das Produkt aus entgegengesetzten Faktoren stets negativ, das Produkt aus negativen Faktoren stets positiv ist. Es sei z. B. + 5 zu multiplizieren mit — 3. Was bedeutet die Aufgabe? Der Faktor 3 sagt: setze + 5 dreimal: also + 5 + 5 + 5 = + 15. Der negative Faktor 3 sagt: setze 5 dreimal entgegen: also — 5 — 5 — 5 = — 15. Daher + 5 multipliziert durch — 3 = — 15. Es sei das Produkt zu bilden aus — 5 und — 3. Der Faktor 3 sagt: setze — 5 dreimal: also — 5 — 5 — 5 = — 15. Der negative Faktor 3 sagt: setze — 5 dreimal entgegen. Nun ist der negativen Größe entgegengesetzt die positive. Also die Aufgabe: setze — 5 dreimal entgegen oder setze sie dreimal so, daß sie jedesmal entgegengesetzt ist, heißt genau so viel als: setze + 5 dreimal, d. h. + 5 + 5 + 5 = + 15. Daher das Produkt aus — 5 und — 3 = + 15.

6. Je lebendiger und gehaltvoller der Gegensatz ist, um so deutlicher erscheint die eine Seite als die charakteristisch positive, die andere als die negative. Die menschlichen Leidenschaften sind entgegengesetzter Natur, wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht usf. Niemand wird zweifeln, welche Seite dieses Gegensatzes als die positive begriffen sein will. Man spricht viel von dem in der Geistesentwicklung sehr bedeutsamen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen, Satzung und Kritik, positiver und philo-

sophischer Wissenschaft, welchen letzteren Kant als den Gegensatz oder Streit der Fakultäten behandelt hat. Die Satzung hat den ausgesprochenen Charakter des Gesetzten, Positiven, Gegebenen. Was sich auf die Satzung gründet, ist positiv. Dagegen die Untersuchung, welche die Satzung begründen oder im andern Fall widerlegen will, in keinem Fall an die Satzung sich bindet, verhält sich entgegengesetzt, also negativ. Die Satzung kann die Forschung nicht bestimmen, dies hieße die Forschung aufheben, wohl aber kann durch die Forschung die Gültigkeit der Satzung bestimmt werden.

7. Das Negative ist auf das Positive notwendig bezogen. Ohne das Positive hebt es sich selbst auf. Es ist für sich genommen nichts. Und ebenso kann das Positive als solches nur begriffen werden in Rücksicht auf das Negative als dessen Gegenteil. Aber als Gegenteil des Negativen ist es selbst negativ. So fordern die entgegengesetzten Seiten ihre Vereinigung, jede hat die andere an sich, keine kann ohne die andere sein und begriffen werden. Die Entgegengesetzten bilden ein Wesen. Sie sind identisch, das Wesen ist Gegensatz. Wenn die entgegengesetzten Seiten sich gänzlich aufheben, so wäre damit Alles, also auch das Wesen selbst aufgehoben. Wenn die entgegengesetzten Seiten sich dergestalt voneinander lossagen, daß sie jede Beziehung ausschließen, so wäre mit der Beziehung auch der Gegensatz aufgehoben. Die Trennung der Entgegengesetzten hat nur diese beiden Fälle: entweder sie ist eine Beziehung, in der sich die Entgegengesetzten gegenseitig vernichten, oder sie ist gar keine Beziehung, gar kein Verhältnis, also auch nicht mehr Gegensatz. Mithin können Entgegengesetzte in keiner Weise getrennt, also müssen sie als vereinigt, d. h. als identisch gedacht werden. Die Identität Entgegengesetzter ist Widerspruch.

§ 117.

3. Widerspruch.

Widerspruch ist Gegensatz in Einem, Einheit Entgegengesetzter, coincidentia oppositorum. Der Begriff des Wider-

ſpruchs folgt notwendig aus dem Begriff des Gegenſatzes: Jede Seite des Gegenſatzes iſt der negative Grund der andern. Keine kann ohne die andere ſein. Alſo fordert jede Seite ſowohl das Sein als das Nichtſein der andern, d. h. jede Seite widerſpricht ſich, jede iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt. Das Weſen muß als Gegenſatz, der Gegenſatz muß als Widerſpruch begriffen werden. Das Weſen iſt Widerſpruch, d. h. es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt.

1. Hier entdecken wir als Kategorie, was die Methodenlehre als das bewegende Prinzip der Entwicklung begriffen hatte. Dort wurde der Begriff der Entwicklung analyſiert. Hier wird dieſer Begriff ſelbſt ſynthetiſch oder ſyſtematiſch entwickelt. In dem Begriff des Widerſpruchs treffen wir den Mittelpunkt des Syſtems. Das gegenwärtige Ergebnis ſtimmt mit jenem früheren völlig überein. Beide erhellen ſich gegenſeitig. Alle Entwicklungsſtufen ſind Daſeinsformen desſelben Weſens, das ihnen zugrunde liegt. Sie waren die höhere in der niederen, alle in dem Weſen des Subjekts als Anlage enthalten. Die Entwicklung konnte nicht ohne Anlage, die Anlage konnte nur als Widerſpruch begriffen werden. In jeder Anlage ſtreitet das Weſen mit dem Daſein. Ein anderes iſt das Subjekt in ſeinem vorhandenen Daſein, ein anderes in ſeinem Weſen: es iſt nicht mehr, was es noch iſt, und es iſt noch nicht, was es ſchon iſt, d. h. es iſt ſich ſelbſt entgegengeſetzt, es iſt in der Spannung des Werdens. (Vgl. § 69, Nr. 2, 3.) Eben darin liegt der Widerſpruch. Ohne dieſen Widerſpruch gibt es kein Werden, keine Entwicklung, keine Anlage, kein Weſen. Wenn das Weſen nicht Widerſpruch wäre, ſo gäbe es keine Entwicklung. Dieſe Einſicht hatte die Methodenlehre gewonnen. Jetzt hat die logiſche Entwicklung gezeigt, daß in der Tat das Weſen Widerſpruch iſt, daß der Begriff des Daſeins den des Weſens und der Begriff des Weſens den des Widerſpruchs fordert. Schon in den erſten Grundbegriffen des Weſens war der Widerſpruch indiziert. Das Weſen mußte von allem Daſein unterſchieden und konnte nur als die Einheit alles Daſeins begriffen

werden. Es ist vom Dasein verschieden und doch nur im Dasein enthalten. Es durfte mit dem Dasein nicht identifiziert und ebensowenig von demselben getrennt werden. Also leuchtet ein, daß das Wesen von sich selbst unterschieden, sich selbst entgegengesetzt ist, d. h. daß es sich widerspricht.

2. Die gewöhnliche Erklärung sagt: ein Begriff widerspricht sich, wenn er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. In der Tat ist der Widerspruch die Vereinigung Entgegengesetzter. Wenn diese Vereinigung nicht möglich wäre, so bliebe nur zweierlei übrig: entweder daß die Entgegengesetzten gar nicht sind, daß es überhaupt keinen Gegensatz, also auch keine Verschiedenheit gibt, daß überhaupt nichts ist; oder daß die Entgegengesetzten sich gegenseitig (nicht aufheben, sondern) ausschließen. Das Letztere wäre der Dualismus. Der Dualismus will den Widerspruch vermeiden. Er ist selbst der größte Widerspruch, denn er ist eine Beziehung, die keine Beziehung ist. Er ist ein Verhältnis, welches darin besteht, kein Verhältnis zu sein. Er ist der unmögliche Widerspruch, der nicht gedacht werden kann, der alles Denken und Erkennen aufhebt. Wenn wir also den Gegensatz nicht verneinen, den Dualismus nicht bejahen können, so bleibt nur eines übrig: daß wir den Widerspruch gelten lassen, der den Gegensatz nicht verneint und den Dualismus wirklich überwindet: d. h. die Einheit Entgegengesetzter, das sich selbst Entgegengesetztsein. Das ist der Widerspruch, den das Denken fordert, den die tiefsten Denker von jeher gefordert haben, den Natur und Erfahrung bestätigen. Der Dualismus ist der Gegensatz in der Form der Zweiheit. Der Widerspruch ist der Gegensatz in der Form der Einheit; die Einheit, welche den Dualismus überwindet, hat keine andre Form als diese: sie ist die Einheit Entgegengesetzter, d. h. Widerspruch. Entweder Dualismus oder Widerspruch! Anders ausgedrückt: entweder der unmöglich zu denkende Widerspruch oder der notwendig zu denkende!

3. Etwas ist sich selbst entgegengesetzt, es vereinigt die Seiten des Gegensatzes in sich, es ist positiv und negativ zu-

gleich. Wir wollen das Positive und Negative, sofern sie Seiten desselben Wesens sind, Pole und den Gegensatz in dieser Gestalt Polarität nennen. So finden wir den Widerspruch in den Polaritätserscheinungen der Natur, am einfachsten in der Form des Magnetismus und der Elektrizität. Das Gesetz der Polarität folgt einfach aus dem Begriffe des Widerspruchs. Der Widerspruch erklärt: Entgegengesetzte sind identisch, Identische sind entgegengesetzt. Daher das Gesetz der Polarität: die ungleichnamigen Pole ziehen sich an, die gleichnamigen stoßen sich ab. In der Polarität erscheint der Widerspruch. Wenn die Natur als bewußtlose Intelligenz oder als werdender Geist gedacht wird, wie die fichtesche Wissenschaftslehre fordert und die schellingsche Naturphilosophie erklärt, so wird das Wesen der Natur als Widerspruch gedacht. Deshalb erhebt Schelling die Polarität zum naturphilosophischen Prinzip. (Vgl. § 58, Nr. 3 und 4.)

Der Widerspruch ist polarer Gegensatz. Einen solchen polaren Gegensatz zeigen z. B. die Farben. Hier sind die entgegengesetzten Bestimmungen Hell und Dunkel. Jede wirkliche Farbe ist beides zugleich. Hell und Dunkel sind darum die Pole der Farbe. Wenn die Farbe vollkommen verblaßt, so hört sie zuletzt auf, Farbe zu sein, und wird weiß; wenn sie sich vollkommen verdunkelt, so hört sie zuletzt ebenfalls auf, Farbe zu sein, und wird schwarz. Die wirkliche Farbe ist helldunkel. Je nach den Graden ihrer zunehmenden oder abnehmenden Helligkeit sind die wirklichen Farben unendlich verschieden. Entweder überwiegt der dunkle Pol oder der helle, oder beide sind in gleichem Grade vorhanden. So entsteht der allgemeine Gegensatz der hellen und dunklen Farben. Die dunkle Farbe erhellt sich in demselben Grade, als sich die helle verdunkelt: so entsteht der bestimmte Gegensatz der Farben, die entgegengesetzten Farben, die sich ergänzen, die Farbenpaare, wie Gelb und Violett, Orange und Blau, Rot und Grün.[1] So lassen sich an dem Bei-

[1] Vgl. Schopenhauer: Über das Sehen und die Farben. § 5.

spiele der Farben die Begriffe der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Widerspruchs sehr anschaulich darstellen. Die Farben sind unendlich verschieden, sie sind als helle und dunkle entgegengesetzt, sie sind so entgegengesetzt, daß sie sich gegenseitig suchen und ergänzen, d. h. sie sind solche Gegensätze, die Paare bilden.

4. Der Widerspruch ist Gegensatz in sich oder Spannung. Wenn die Entgegengesetzten notwendig zusammengehören oder eine wesentliche Einheit bilden, so sind sie in der Trennung gegeneinander gespannt. Jedes ist in der Trennung vom anderen sich selbst entgegengesetzt. Das anschaulichste Beispiel ist der Gegensatz der Geschlechter. In ihrer Vereinigung bilden und erzeugen sie die Gattung. Erst in der Vereinigung sind sie ganz, in der Trennung sind sie gleichsam Hälften des einen Ganzen, die einander suchen und bedürfen. So hat in dem platonischen Gastmahl Aristophanes in jenem sinnvollen Mythus den Eros erklärt als entstanden durch die Spaltung des ursprünglich ganzen Menschen in die beiden Hälften, die sich jetzt ergänzen müssen, um in ihrer Vereinigung die ursprüngliche Einheit wiederherzustellen. So ist der Gegensatz in der Einheit begründet und darum nicht Gegensatz, sondern Widerspruch.

Die menschlichen Leidenschaften und Affekte sind nicht bloß einander entgegengesetzt, so daß die einen positiv, die andern negativ sind, sondern jede ist positiv und negativ zugleich; sie sind polar entgegengesetzt. Es gibt keine Leidenschaft, die nicht in ihrer eignen Natur ihren Gegenpol hätte. So sind z. B. Hoffnung und Furcht die Pole der leidenschaftlichen Erwartung, so sind Zuneigung und Abneigung, Liebe und Haß die Pole des leidenschaftlichen Verlangens usf. Jede Leidenschaft ist eine Gemütsbewegung, die zugleich eine Gemütsspannung ist. Alle Leidenschaften sind Widersprüche, die das menschliche Gemüt einnehmen, indem sie es ebenso außerordentlich steigern als verwirren, und die sämtlich eine ethische Lösung fordern. Weil die Leidenschaften Widersprüche

ſind, darum iſt es ſo ſchwer, ſie genau zu analyſieren. Es iſt großen Dichtern weit beſſer gelungen, ſie darzuſtellen, als ſelbſt bedeutenden Philoſophen, ſie zu begreifen.

5. Der Begriff des Widerſpruchs iſt auf dem ethiſchen Gebiet von der größten Bedeutung. So lange man das Böſe dem Guten nur entgegenſetzt als eine zweite, beſondere, für ſich ſelbſtändige Macht, verkennt man die Natur ſowohl des Guten als des Böſen und gerät in einen Dualismus, der die Löſung der ethiſchen Probleme unmöglich macht. Derſelbe Wille iſt ſeinem Vermögen nach beides. Ohne das Vermögen zum Guten kann er nicht böſe, ohne das Vermögen zum Böſen kann er nicht gut ſein. Er iſt gut, wenn er ſeinem Weſen d. h. ſeinem innerſten Zwecke gemäß iſt; er iſt böſe, wenn er ihm widerſtrebt, d. h. wenn er ſeinem wahren Weſen zuwiderhandelt, wenn er alſo ſich ſelbſt entgegengeſetzt iſt. Darum verhalten ſich das Gute und Böſe ſo, daß dieſes der Widerſpruch des Willens, jenes die Löſung dieſes Widerſpruchs iſt. Hier fällt der Widerſpruch allein in den böſen Willen und in den guten nur, ſofern er noch nicht gut iſt, ſondern erſt gut zu ſein *ſtrebt*, denn das Streben iſt als ſolches mit dem Hindernis, alſo mit dem Widerſtreben behaftet. Iſt aber das Böſe nur als Widerſpruch möglich, ſo leuchtet ein, daß es als ein ſelbſtändiges Weſen, für ſich genommen, nicht möglich iſt, daß es dem Guten gegenüber kein zweites Weſen bildet, über welches die Meinungen verſchieden ſind, ob es als Poſition oder Negation oder Privation zu begreifen ſei.

6. Das Weſen iſt Widerſpruch. Der Widerſpruch fordert die Löſung. Das Weſen iſt mit ſich identiſch und zugleich von ſich unterſchieden. Es iſt von ſich unterſchieden und iſt zugleich nicht von ſich unterſchieden; es iſt ein Anderes und iſt zugleich nur es ſelbſt d. h. kein Anderes. Die Einheit von Sein und Nichtſein iſt als *Werden*, die Einheit des Andersſein und Nichtandersſein iſt als *Veränderung* begriffen worden. Das Weſen ſelbſt wird weder noch verändert es ſich. Alſo muß das Werden und die Veränderung jetzt

so begriffen werden, daß sie nicht mit dem Wesen unmittelbar zusammenfallen, sondern durch dasselbe vermittelt sind, d. h. das Wesen begreift sich als der Grund und die Veränderung als dessen Folge. Das Wesen muß so begriffen werden, daß es sich von sich selbst unterscheidet, d. h. daß es ein von ihm Unterschiedenes setzt, das notwendig mit ihm zusammenhängt. So haben wir das Verhältnis zweier Bestimmungen, von denen die eine die setzende, die andre die gesetzte ist. Die zweite Bestimmung ist durch die erste. Diese beiden Bestimmungen verhalten sich demnach als Grund und Folge.

§ 118.

Grund und Folge.

Der Begriff des Grundes entscheidet den Begriff des Wesens. Schon aus der Analysis der Entwicklung, die wir in der Methodenlehre gegeben haben, leuchtete ein, daß dieser Begriff das zweite Hauptthema unseres logischen Systems ausmachen würde. Er ist unter allen Kategorien die wichtigste und schwierigste. Man hat von hier aus den Rückblick auf alle vorhergehenden und die Aussicht auf alle folgenden Kategorien. Die früheren haben diesen Begriff vorbereitet und die folgenden werden nichts anderes sein als die fortschreitende Lösung der in diesem Begriff enthaltenen Probleme.

1. Die Wichtigkeit dieser Kategorie ist in Rücksicht auf die Erkenntnis sogleich klar. Alles Erkennen geschieht durch Gründe. Der Wert und die Geltung, die dem Begriffe des Grundes zukommt, entscheidet den Wert und die Geltung der Erkenntnis selbst. Daher ist der Begriff des Grundes von jeher für die Erkenntnistheorie ein Hauptobjekt der Untersuchung gewesen, dessen Geltung die Einen ebensosehr zu befestigen als die Andern zu entkräften bemüht waren. Die große Schwierigkeit aber, welche dieser Begriff mit sich führt, liegt hauptsächlich darin, daß eine Menge anderer Begriffe unwillkürlich sich mit ihm vermischen und an ihm teilnehmen, daß er in unserem Denk- und Sprachgebrauch in den verschiedensten Bedeutungen

erscheint, die wir ineinander fließen lassen, ohne Einsicht in ihren Zusammenhang und ohne Einsicht in ihren Unterschied. Die Verwirrung, in der sich das gewöhnliche, unkritische Denken befindet, ist nirgends größer und hartnäckiger; darum auch die Entwirrung nirgends schwieriger.

2. Ich will diese Schwierigkeiten etwas näher bezeichnen. Man unterscheidet den Begriff des Grundes in Erkenntnis- und Realgrund. Jenes ist der Grund, warum wir so und nicht anders urteilen; dieses der Grund, warum die Dinge so und nicht anders sind. Der Erkenntnisgrund bestimmt die Beschaffenheit unserer Urteile. Der Realgrund bestimmt die Beschaffenheit der Dinge: er ist Wesensgrund. Nun sind die Beschaffenheiten nichts für sich, sie sind in oder an einem Anderen, von dem sie abhängen, das ihnen zugrunde liegt. Jetzt wird das Wesen oder der Grund gedacht als das Zugrundeliegende (ὑποκείμενον), als Grundlage, Träger, Ding, Substrat, Materie, Substanz, Subjekt usf. Die Beschaffenheiten sind nicht für sich, sie sind auch nicht durch sich; sie hängen nicht bloß von einem Andern ab, das ihnen zugrunde liegt, sondern sie gehen auch aus einem Andern hervor, das sie erzeugt oder das ihre Entstehung ermöglicht entweder positiv, indem es sie hervorbringt, oder negativ, indem es diese Entstehung bloß vermittelt, die ohne dasselbe nicht stattfinden könnte. Jetzt wird der Grund begriffen als das der Entstehung Zugrundeliegende, als das Erzeugende und Bedingende, als Anlage, Bedingung, Voraussetzung, Gesetz, Kraft, Ursache, Zweckursache usf. Welcher Unterschied zwischen dem hervorbringenden Zweck und der wirkenden Ursache! Beides ist Ursache, Grund, erzeugender Grund. Welcher Unterschied zwischen einer erzeugenden und einer bloß äußeren Bedingung! Beide begründen, beide sind und heißen Grund. Man sieht, welch eine Menge sehr verschiedenartiger und zugleich verwandter Bestimmungen in der Kategorie des Grundes zusammentreffen und sich kreuzen: Erkenntnisgrund, Grundlage, Träger, Ding, Substrat, Materie, Substanz, Subjekt,

Anlage, Bedingung, Voraussetzung, Gesetz, Kraft, Ursache, Zweck usf. Der logische Grund wird unterschieden von dem sachlichen; in diesem unterscheidet sich die substantivische Bedeutung des Grundes von der kausalen, und in der letzteren der bedingende Grund von der erzeugenden Tätigkeit usf.

3. Diese Begriffe wollen im Zusammenhange gedacht und jeder in seinem eigentümlichen Werte und in seiner besonderen logischen Funktion erkannt sein. Die Tragweite dieser Aufgabe reicht weit hinaus über das gegenwärtige Thema und erstreckt sich bis zu den höchsten Kategorien, die das System vollenden. Um also die Aufgaben nicht zu verwirren, wollen wir die gegenwärtige genau begrenzen. Die ganze noch übrige Aufgabe kann dahin bestimmt werden, daß sie den Begriff des Grundes entwickeln soll. Die Begriffsentwicklung ist, wie wir sie schon kennen gelernt haben, eine fortschreitende Spezifikation. Jetzt soll der Begriff des Grundes in einer fortschreitenden Reihenfolge von Begriffen spezifiziert werden. Darum kann die nächste Aufgabe nur sein, diesen Begriff in seiner allgemeinen Bedeutung zu fassen, woraus sich die weiteren Probleme der Reihe nach ergeben werden.

4. Aus den bereits entwickelten Bestimmungen leuchtet ein, wie wir den Begriff des Grundes zunächst denken müssen. Das Wesen war Grund und Folge, weil es Widerspruch war. Es war Widerspruch, weil es sowohl mit sich identisch als von sich unterschieden war, weil es als Identität und Unterschied begriffen werden mußte. Es war Identität und Unterschied, denn es war als die Einheit alles Daseins Zusammenhang oder notwendige Beziehung. Dieser Begriff tritt auf das deutlichste hervor in dem Begriff des Grundes und der Folge. Beide gehören wesentlich zusammen; beide sind wesentlich unterschieden. Eine grundlose Folge kann ebensowenig gedacht werden als ein Grund ohne Folge (Ungrund). Das Verhältnis beider ist wesentliche Beziehung, es ist sowohl Identität als Unterschied. Darin liegt eine dreifache Bestimmung, in welcher der Grund oder das Verhältnis von Grund und Folge zunächst

gedacht werden muß. Der Grund muß gedacht werden 1) als mit der Folge identisch, 2) als von ihr verschieden, 3) als beides zugleich: er ist sowohl das mit der Folge identische als von derselben verschiedene Wesen.

§ 119.

Erkenntnisgrund und Sachgrund.

Wo aber bleibt der Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Realgrund? Man braucht sich nur deutlich zu machen, was Erkenntnisgrund ist, um einzusehen, daß diese Unterscheidung unser gegenwärtiges Thema nicht trifft. Verstehen wir unter dem Erkenntnisgrunde die Bedingung, durch welche die Erkenntnis stattfindet, den hervorbringenden Grund des Erkennens (das Erkenntnisvermögen), so ist dieser Grund in Rücksicht des Erkennens offenbar Realgrund und kann nur als eine besondere Art des letzteren gelten. Der Realgrund des Erkennens setzt den höchsten Begriff des Grundes, den Zweckbegriff voraus. Verstehen wir dagegen unter dem Erkenntnisgrunde den Grund, aus dem wir unser Erkenntnisurteil ableiten, so ist dieser Erkenntnisgrund nichts anderes, als was dem begründeten Urteil zugrunde liegt d. h. das begründende Urteil (die Prämissen im Schluß), also ein Urteil d. h. ein Begriffsverhältnis; dieses ist bedingt durch die Vergleichung (Unterordnung, Nebenordnung, Überordnung) der Begriffe, und diese Vergleichung fordert die Unterschiede des Allgemeinen, Besonderen, Einzelnen, mit einem Worte den Begriff der Gattung. Also setzt der Erkenntnisgrund in dieser zweiten Bedeutung den Begriff der Gattung d. h. eine höher entwickelte Form des Grundes voraus, die noch nicht unter unseren gegenwärtigen Gesichtspunkt fällt. Die Gattung ist der Begriff als Grund.

Es gibt eine dritte Bedeutung des Erkenntnisgrundes, worin er sich vom Realgrunde genau unterscheidet und die Verwechslung beider in der Tat eine große Verwirrung mit sich bringt. Alle Erkenntnis geht auf den Grund der Dinge.

Was erkannt werden soll, ist allemal der Realgrund. Wodurch der Realgrund erkannt wird, ist allemal der Grund unserer Erkenntnis des Realgrundes, d. h. Erkenntnisgrund. Nun kann der Realgrund nur erkannt werden durch seine Folge. In dem, was aus ihm hervorgeht, erscheint der Grund. In seiner Erscheinung wird er erkennbar. Also ist der Erkenntnisgrund in dieser Bedeutung keine besondere Art des Grundes, sondern nichts anderes als die Folge des Grundes. (Vgl. § 40.) Den Erkenntnisgrund mit dem Realgrunde verwechseln heißt die Folge für den Grund nehmen, d. h. Grund und Folge nicht unterscheiden können. Diese Unterscheidung fällt unter den gegenwärtigen Gesichtspunkt. Indem wir Grund und Folge unterscheiden, haben wir bereits den Erkenntnisgrund (soweit hier von ihm geredet werden kann) vom Realgrunde unterschieden. Also bleibt es bei dem einfachen Problem in seiner allgemeinen Fassung: wie verhält sich Grund und Folge?

§ 120.

I. Der Grund als Anlage.

Das Wesen war durch den Widerspruch begriffen worden als das Eine mit sich identische, das zugleich von sich unterschieden ist. Darum mußte es begriffen werden als Grund und Folge. Also gehören Grund und Folge in der Einheit des Wesens zusammen, sie bilden *ein* Wesen: die Folge geht aus dem Grunde hervor, also ist sie im Grunde enthalten, sie liegt in ihm; der Grund läßt die Folge aus sich hervorgehen und verhält sich also zu dieser als Anlage oder innerer Grund. Die Wesensanlage ist der Grund, aus dem etwas folgt. Was im Grunde als Anlage vorhanden ist, das erscheint in der Folge oder wird in dieser gesetzt. So hat die Folge denselben Inhalt als der Grund, und im Begriff der Anlage wird diese Identität des Grundes und der Folge gedacht.

Wir haben früher in der Methodenlehre aus der Analysis der Anlage den Widerspruch erkannt als den inneren Grund der Entwicklung. Jetzt hat uns der synthetische Gang unserer

Betrachtung vom Begriff des Widerspruchs zu dem des Grundes und zunächst zu dem der Anlage geführt. Aus beiden Untersuchungen erhellt, wie genau diese beiden Begriffe, Widerspruch und Anlage, logisch zusammenhängen. (Vgl. § 69, Nr. 3, 4.)

Ohne inneren Grund oder ohne Anlage folgt nichts. Was nicht im Wesen angelegt ist, kann nicht in der Folge erscheinen. Das ist die erste Bestimmung des Grundes.

§ 121.

2. Der Grund als Bedingung.

Wäre der Grund nur identisch mit der Folge, so wäre er nur Anlage, so wäre das Wesen der bestimmte Grund dieser bestimmten Erscheinung, die als Folge aus ihm hervorgeht, so wäre es nicht, was der erste Begriff desselben erklärt hat: die Einheit und der Zusammenhang alles Daseins. Die Folge muß demnach auf das Wesen bezogen werden, nicht bloß als ihren inneren Grund, sondern zugleich als den Zusammenhang alles Daseins. Dieser Zusammenhang fordert die durchgängige Verschiedenheit (§ 115). Was in diesem Zusammenhange geschieht, folgt zugleich aus allem anderen Dasein. Also ist jede Folge zugleich in Anderem begründet, das sich wesentlich von ihr unterscheidet. Also muß auch der Grund begriffen werden als von der Folge wesentlich verschieden. Wenn er mit der Folge identisch ist, so geht die Folge aus ihm hervor. Wenn er von der Folge verschieden ist, so ist diese nicht in ihm enthalten, sondern nur äußerlich von ihm abhängig, nur äußerlich durch ihn bedingt: er ist nicht ihre Anlage, sondern die Bedingung oder der Inbegriff aller Bedingungen, ohne welche die Folge nicht stattfindet: der Bedingungen, welche die Folge umgeben und veranlassen und sich darum zur Folge als Veranlassungen oder als Umstände verhalten.

1. Es ist für das Denken sehr wichtig, den Begriff der Bedingung in seiner Gewalt zu haben. Gerade in dem Gebrauch dieses Begriffs unterscheidet sich für den Kenner sehr

genau das korrekte Denken von dem inkorrekten. Wir mußten das Weſen als den Zuſammenhang alles Daſeins begreifen. Was vom Weſen gilt, eben dasſelbe gilt von dieſem Zuſammenhang. Nun mußte das Weſen als Grund begriffen werden. Alſo iſt klar, daß wir auch den Zuſammenhang alles Daſeins als Grund denken müſſen oder jedes Daſein als in dieſem Zuſammenhange begründet. Nun beſteht dieſer Zuſammenhang in der Verſchiedenheit des Daſeins. Alſo iſt klar, daß jede Folge verſchiedene Gründe haben muß, die ſich ſoweit erſtrecken, als der Zuſammenhang des Daſeins.

2. Dieſe verſchiedenen Gründe, die im Unterſchiede von dem inneren Grunde auch die äußeren heißen können, ſind die Bedingungen. Ohne Bedingungen folgt nichts. Die Verſchiedenheit begreift die nächſten und entfernteſten Beziehungen. So verhalten ſich auch die Bedingungen zur Folge als nahe und entfernte Gründe in den verſchiedenſten Abſtufungen. Nicht das Daſein der Bedingungen erzeugt die Folge, aber das Nichtdaſein derſelben verhindert, daß ſie eintritt. Dieſe Bedingungen ſind nicht die Gründe, durch welche die Folge entſteht, ſondern ohne welche ſie nicht entſteht. Man könnte ſie in dieſem Sinne auch negative Bedingungen nennen (conditio sine qua non oder wie Ariſtoteles ſagt: οὗ οὐκ ἄνευ).

3. Aus der Verſchiedenheit folgt der Gegenſatz. Sind Grund und Folge verſchieden, ſo können ſie auch entgegengeſetzt ſein. Ja es muß Gründe geben, die der Folge wirklich entgegengeſetzt ſind, denn nichts geſchieht, ohne daß etwas Anderes aufgehoben wird. Damit Etwas geſetzt werden kann, muß ein Anderes aufgehoben werden. So fordert es der Zuſammenhang des Daſeins, alſo der Begriff des Weſens ſelbſt, das ohne Gegenſatz nicht gedacht werden kann. Wenn die Folge nicht möglich iſt, ohne daß ein Anderes aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Andere offenbar eine Bedingung zur Folge, aber eine ſolche Bedingung, durch deren Aufhebung die Folge entſteht: alſo eine Bedingung, zu der ſich die Folge ſelbſt negativ, d. h. als negativer Grund verhält: dieſe Bedingung iſt in Rückſicht

der Folge nicht negativ, sondern zu negieren. Wenn z. B. das Gute die Überwindung des Böſen ſein ſoll, ſo gehört das Böſe offenbar unter die Bedingungen des Guten. Aber es iſt nicht die Bedingung, durch welche das Gute geſetzt wird, auch nicht die Bedingung, die das Gute veranlaßt, ſondern die Bedingung, in deren Aufhebung oder Vernichtung das Gute beſteht. So wichtig iſt es, die Bedingungen ihrem Werte nach genau zu unterſcheiden.

4. Wir unterſcheiden den Grund, durch welchen die Folge ſtattfindet, von den Gründen, ohne welche ſie nicht ſtattfinden kann, und von dem Grunde, durch deſſen Aufhebung ſie ſtattfindet. So iſt das Verhältnis zwiſchen Grund und Folge ein dreifaches: im erſten Fall iſt es der Grund, der die Folge ſetzt oder aus dem ſie hervorgeht; im zweiten Fall iſt es der Grund, der die Folge (nicht ſetzt, ſondern nur) veranlaßt und durch ſein Nichtſein verhindert; im dritten Fall iſt es der Grund, deſſen Aufhebung die Folge erzeugt. Im erſten Fall geht die Folge aus dem Grunde hervor; im letzten geht der Grund in der Folge zugrunde. Wir können jenen Grund die poſitive, dieſen die negative Anlage nennen. Beidemale iſt es der Grund, aus dem die Folge poſitiv oder negativ hervorgeht.

So hat uns der Begriff des Grundes und der Folge von der Identität durch die Verſchiedenheit zum Gegenſatz und Widerſpruch und damit zu ſich ſelbſt zurückgeführt. Wir haben vom Begriff der Anlage zu dem der Bedingung und von dieſem zu dem der entgegengeſetzten oder negativen Anlage fortgehen, alſo zuletzt zu dem Begriff der Anlage wieder zurückkehren müſſen.

§ 122.

3. Der Grund als Anlage und Bedingung.

Grundlage oder Vorausſetzung.

Die Folge ſetzt den Grund voraus; dieſer bildet die Vorausſetzung, worauf die Folge beruht oder ſich gründet: er iſt die Grundlage, die ſowohl die Anlage als die Bedingung der

Folge ausmacht. Unter der Anlage wurde der mit der Folge identische Grund verstanden, unter der Bedingung der äußere oder von der Folge verschiedene Grund, unter der Voraussetzung oder Grundlage beides zugleich.

Ohne inneren Grund folgt nichts, ebensowenig ohne äußere Gründe. Erst aus der Vereinigung beider ergibt sich unausbleiblich die Folge. Darum ist jede Begründung einseitig, die entweder nur innere oder nur äußere Gründe zu ihrer Richtschnur nimmt. Ein Beispiel der ersten Einseitigkeit ist die Erklärung des Lebendigen bloß aus der Lebensanlage nach dem Satz: omnis generatio ab ovo. Ein Beispiel der anderen Einseitigkeit ist die entgegengesetzte Theorie der generatio aequivoca. Die menschlichen Handlungen sind begründet in dem Charakter des Menschen: das ist der innere Grund. Zugleich geschehen sie sämtlich unter äußeren Bedingungen und Einflüssen, die sie veranlassen: das sind die äußeren Gründe.

Man kann menschliche Handlungen weder erklären noch darstellen, wenn man nicht in ihrem Grunde diese beiden Faktoren vereinigt: die Beschaffenheit des Charakters und der Umstände. So fordert auch die geschichtliche Tatsache einer Religion z. B. der christlichen beide Faktoren zu ihrer Entstehung: sowohl das im Wesen des Menschen gelegene Erlösungsbedürfnis (Anlage oder innerer Grund), als die bestimmte geschichtliche Weltlage, die ihren Schauplatz ausmacht und selbst wieder den geschichtlichen Entwicklungsgang der gesamten Menschheit voraussetzt (die Bedingungen oder äußeren Gründe). Die Tatsache tritt ein, die Folge geschieht, wenn die Bedingungen alle vereinigt sind und die Umstände oder äußeren Einflüsse sich mit der Anlage vereinigen.

§ 123.

Die Existenz oder Erscheinung.

Jedes Dasein folgt aus dem Zusammenhang alles Daseins als aus seiner Voraussetzung. Das Dasein der Folge beruht auf dieser Voraussetzung und muß daher im Unter-

schiede von dem unmittelbaren Dasein begriffen werden als vermitteltes oder begründetes Dasein d. h. als Existenz. Was aus dem Grunde hervorgegangen ist und auf der Grundlage der Bedingungen ruht, das existiert.

Die Folge tritt ins Dasein, wenn sämtliche Voraussetzungen erfüllt sind. Die Erfüllung der Voraussetzungen und die Existenz der Folge sind untrennbar verbunden. Wenn also die Folge stattfindet, so leuchtet ein, daß sämtliche Voraussetzungen erfüllt sind. Es gibt dafür kein anderes Kennzeichen. Das Dasein der Folge entscheidet allein die Vollendung des Grundes. So lange der Grund nicht vollendet, die Voraussetzungen nicht erfüllt, die Folge nicht eingetreten ist, läßt sich noch nicht sagen, daß der Grund wirklich vorhanden. Denn was ist der Grund ohne Folge? Also ist es die Folge, die den Grund erkennbar macht; sie ist darum der Grund, aus welchem der Grund erkannt wird: der Erkenntnisgrund des Grundes. Die Folge offenbart, was in den Voraussetzungen verborgen war; in ihr erscheint der Grund: darum begreifen wir die Folge oder Existenz als die Erscheinung des Grundes oder des Wesens, denn das Wesen ist Grund.

Wie sich die Folge vom Grunde unterscheidet, nämlich durch das Dasein oder die Existenz, so unterscheidet sich die Erscheinung vom Wesen: sie ist das Dasein des Wesens. Wie sich die Existenz vom bloßen Dasein unterscheidet, nämlich durch das Begründetsein, so unterscheidet sich die Erscheinung vom bloßen Schein: sie ist der begründete, wesentliche, gehaltvolle Schein. Das Wesen muß als Grund begriffen werden, das Dasein des Grundes kann nur in der Folge als in seiner Erscheinung erkannt werden: also ist das Wesen als Erscheinung zu denken.

§ 124.

Die Denkgesetze.

Das Denken hat die Form der Reflexion oder Beziehung. Die notwendigen Bestimmungen der Reflexion sind zugleich

notwendige Bestimmungen des Denkens. Nun mußte das Wesen oder die Beziehung gedacht werden als Identität, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch, Grund und Folge. Daher die sogenannten Denkgesetze der Identität, der Verschiedenheit, des Gegensatzes, des Widerspruchs, des Grundes: das principium identitatis, diversitatis (indiscernibilium), exclusi tertii, contradictionis, rationis sufficientis.

In der Fassung dieser Gesetze unterscheidet sich die formale Logik von der unsrigen. Jene erklärt den Widerspruch für unmöglich und deshalb die Identität für Einerleiheit. Sie sagt: nichts widerspricht sich; daher ist jedes Ding mit sich identisch. Beide Sätze sagen dasselbe. Das principium contradictionis wiederholt das principium identitatis, indem es dasselbe negativ ausdrückt. Das principium exclusi tertii sagt dasselbe in disjunktiver Form. A = A: so lautet der Satz der Identität. Unmöglich kann A zugleich Nicht-A sein: so lautet der Satz des Widerspruchs. Notwendig ist Alles entweder A oder Nicht-A: so lautet der Satz des ausgeschlossenen Dritten. Notwendig ist daher A von allem Nicht-A, also von B, C, usf. verschieden: so lautet der Satz der Verschiedenheit. Die Denkgesetze im Sinne der formalen Logik sind demnach eigentlich nur die beiden: der Satz der Identität und des zureichenden Grundes.

Der Satz des Grundes läßt sich nicht auf den der Identität zurückführen. Denn wenn A nur gleich A ist, so ist unbegreiflich, wie es der Grund oder die Folge von B sein kann. So wenig stimmen diese Denkgesetze miteinander überein. Man hat deshalb die Gebiete ihrer Geltung unterschieden und den Satz der Identität für das Prinzip des rein logischen (analytischen) Denkens, dagegen den des Grundes für das Prinzip des empirischen (synthetischen) Denkens erklärt. (Leibniz.)

Unsere Erklärung der Denkgesetze oder Reflexionsbestimmungen lautet: alles Dasein ist in einer notwendigen Einheit begriffen (Identität); diese Einheit fordert die durch-

gängige Verschiedenheit alles Daseins, jedes Dasein ist einem anderen entgegengesetzt, jedes ist Widerspruch oder innerer Gegensatz: darum der Grund eine Folge, die Folge eines Grundes d. h. Existenz oder Erscheinung.

Fünftes Kapitel.

Die Erscheinung.

§ 125.

Das Ding und die Eigenschaften.

Viele und verschiedene Gründe müssen sich vereinigen, um die Folge entstehen zu lassen. In der Folge erscheinen die Gründe. Also vereinigen sich in jeder Erscheinung viele Beziehungen verschiedener Art. Also muß jede Erscheinung begriffen werden als eine solche Vereinigung oder Einheit, die Vieles und Verschiedenes d. h. Mannigfaltiges in sich enthält. Diese Einheit kann nicht gedacht werden als Zahl, denn sie hat einen mannigfaltigen Inhalt, auch nicht als einfache Qualität, denn sie begreift eine Vielheit in sich; sie bildet eine wesentliche Einheit oder ein für sich bestehendes Wesen, das wir mit dem Worte Ding bezeichnen.

Jedes Ding hat seinen bestimmten und mannigfaltigen Inhalt. Die Dinge unterscheiden sich durch ihre Beschaffenheiten. Die vielen und verschiedenen Beziehungen, die jedes Ding in sich vereinigt, sind die Beschaffenheiten des Dinges. Jedes Ding hat viele eigentümliche Beschaffenheiten oder Eigenschaften. Die Eigenschaften können nicht gedacht werden ohne Etwas, das ihnen zugrunde liegt, das sie trägt und vereinigt; das Ding kann nicht gedacht werden ohne eine Mehrheit von Eigenschaften. Jede Erscheinung ist demnach ein Ding mit vielen Eigenschaften.

§ 126.

Der Widerspruch im Begriffe des Dinges.

Jedes Ding ist Eines und Vieles zugleich; es ist zugleich Eines und Nichteines, Vieles und Nichtvieles. Darin liegt

der Widerspruch oder das Problem. Wie kann eines zugleich Vieles und Vieles zugleich Eines sein? Das ist eines der ältesten Probleme der Metaphysik; es ist zugleich einer jener widerspruchsvollen Begriffe, die Herbart in seiner Metaphysik aufdeckt und untersucht: das Problem der Inhärenz (§ 62, Nr. 3 A).

1. Die Vielheit fällt in die Eigenschaften, die Einheit in das Ding als solches. Die Eigenschaften sind nichts für sich, keine Eigenschaft kann für sich existieren, sie sind in und an einem Anderen, das ihnen zugrunde liegt, das sie trägt und vereinigt. So wird das Ding begriffen als dasjenige, dem die Eigenschaften zukommen oder inhärieren, als deren Träger oder Substrat. Es besitzt oder hat die Eigenschaften. An sich betrachtet, ist es eigenschaftslos; nur in Beziehung auf andere Dinge erscheint es in verschiedenen Beschaffenheiten. So wird das Ding von den Eigenschaften unterschieden. Diese fallen in die Beziehung nach außen, jenes bildet den innern, verborgenen Träger.

2. Dann aber ist das Ding eine leere Einheit und nicht die wirkliche Vereinigung der Eigenschaften, die es sein soll. Die vielen und verschiedenen Eigenschaften sind nicht bloß an ihm, sondern in ihm; sie sind nicht bloß sein Besitz, sondern sein *Inhalt* und zwar sein wesentlicher, durch so viele Gründe ausgemachter Inhalt. Das Ding hat seine Eigenschaften nicht bloß, sondern ist deren Inbegriff und nichts anderes: es besteht in ihnen. Was ist das Ding nach Abzug seiner Eigenschaften? Nach Abzug dieser oder jener Eigenschaft ist es nicht mehr, was es war, es ist nicht mehr dieses Ding, sondern ein anderes; nach Abzug aller Eigenschaften ist es gleich Nichts. Also kann das Ding nicht als Träger der Eigenschaften begriffen werden; denn als Träger oder Substrat ist es eigenschaftslos, und das eigenschaftslose Ding ist gleich Nichts.

3. Es muß demnach so begriffen werden, daß die Eigenschaften seinen *Inhalt* ausmachen: dann ist das Ding selbst deren Vereinigung oder *Form*. Die Eigenschaften sind das,

woraus das Ding besteht, d. h. der Stoff oder die Stoffe, deren Verbindung oder Zusammensetzung das Ding ausmacht.

Dieser Stoffe sind viele und verschiedene. Keiner kann in den anderen übergehen, denn sonst würde die Vielheit, auf die es ankommt, aufgehoben. Also verhalten sich die disparaten Stoffe gegeneinander ausschließend; also kann auch die Vereinigung derselben nur eine äußere, aggregative Verbindung sein. Wo bleibt die wesentliche Einheit, die das Ding sein soll?

4. Beide Versuche, Einheit und Vielheit in dem Begriffe des Dinges zu vereinigen, sind unmöglich. Entweder gelten die Eigenschaften als Beziehungen oder sie gelten als Stoffe des Dinges. Entweder gilt das Ding als Träger (Substrat) oder als Form (Aggregat, Summe) der Eigenschaften. Im ersten Fall verliert das Ding seine wesentliche Vielheit, im zweiten seine wesentliche Einheit.

Damit liegt der Widerspruch am Tage. Wir können das Ding nur begreifen entweder als Träger oder als Komplex der Eigenschaften. Nun zeigt sich, daß es weder als Träger noch als Komplex begriffen werden kann. Nicht als Träger: wo bleiben sonst die Eigenschaften als die wesentliche Mannigfaltigkeit des Dinges? Wo bleibt das Ding selbst, das als eigenschaftsloses Wesen gleich Nichts ist? Nicht als Komplex: wo bleibt sonst das Ding als wesentliche Einheit der Eigenschaften? Wo bleiben die Eigenschaften selbst, die sich als Stoffe ausschließend und fremd zueinander verhalten? Hier ist der Widerspruch in der Form des Dilemmas.

Zusatz. In diesen Widerspruch gerät das menschliche Denken, so oft es den Begriff des Dinges bildet und braucht. Es ist einer der geläufigsten und zugleich ungewissesten und dunkelsten Begriffe. Wir wenden ihn stets an, so oft wir genötigt sind, verschiedene Beschaffenheiten vereinigt zu denken. Dieser Vereinigungspunkt soll in dem Begriffe des Dinges gedacht werden. Aber in diesem Begriffe ist die Vereinigung, um die es sich handelt, zunächst eine völlig unbestimmte. Wir wissen nicht, worin sie besteht. Wir denken sie nicht als Objekt, sondern als Aufgabe. Was daher in dem Begriffe des Dinges gedacht

wird, ist nie eine ausgemachte Sache, sondern allemal ein Problem. Und die folgenden Begriffe, die wir noch zu entwickeln haben, sind nichts anderes als die fortschreitende und immer tiefer dringende Lösung dieses Problems.

§ 127.
Gesetz und Erscheinung.

Der Begriff des Dinges enthält eine notwendige und bestimmte Aufgabe. Verschiedene Beschaffenheiten sollen als zusammengehörig oder als vereinigt gedacht werden. Worin besteht diese Vereinigung? Das ist die nächste Frage, um die es sich handelt. Was ist es, das diese verschiedenen Beschaffenheiten zusammenhält und vereinigt? Da sie wesentlich zusammengehören, so muß es eine wesentliche Beziehung oder ein Grund sein, der sie vereinigt. Da die zusammengehörigen Beschaffenheiten zugleich bestimmte sind, diese und keine anderen, so muß ihre Vereinigung als ein bestimmter Grund gedacht werden. Hier beginnt die Spezifikation des Grundes, auf die wir schon vorher hingewiesen haben (§ 118, Nr. 3).

1. Dieser bestimmte Grund, welcher macht, daß diese bestimmten Beschaffenheiten vereinigt sind oder zusammengehören, ist das Gesetz. Die Vereinigung, um die es sich handelt, wird zunächst begriffen als ein gesetzmäßiger Zusammenhang oder als Erscheinung eines Gesetzes. Nun besteht in der Vereinigung verschiedener Beschaffenheiten das Ding mit seinen Eigenschaften. Also wird das Ding mit seinen Eigenschaften zunächst als die Erscheinung eines Gesetzes begriffen.

2. Die Dinge sind viele und verschiedene. Sie sind als verschiedene gleichartig und ungleichartig. Wir nennen die Dinge gleich, wenn sie gleiche Eigenschaften haben, die auf dieselbe Weise verknüpft sind. Es gibt daher viele Dinge, in denen dasselbe Gesetz erscheint. Das Gesetz ist *eines*; die Erscheinungen des Gesetzes sind *viele*. Die Dinge sind verschiedenartig; jedes hat sein bestimmtes Gesetz: es gibt daher viele und verschiedene Gesetze. Jedes Ding ist ein Komplex

verschiedener Beschaffenheiten, jeder dieser Komplexe ist gesetzmäßig. Die Komplexe sind entweder gleichartig oder ungleichartig. Wenn sie gleich sind, so offenbart sich ein und dasselbe Gesetz in vielen Erscheinungen. Wenn sie verschiedenartig sind, so offenbaren sich viele und verschiedene Gesetze in vielen und verschiedenen Erscheinungen. Nun können verschiedene Komplexe sich vereinigen und durch ihren Zusammenhang einen Komplex von größerem Umfange, also ein Ding bilden, das viele und verschiedene Dinge umfaßt und in sich vereinigt. Dann offenbaren sich viele und verschiedene Gesetze in einer Erscheinung von umfassender Art. Da nun alle Dinge in einem und demselben wesentlichen Zusammenhange begriffen sind, so müssen solche Komplexe gedacht werden, welche Komplexe in sich vereinigen; und zuletzt ist es ein Zusammenhang, der alle Dinge verknüpft, also ein Gesetz, das sich in den vielen und verschiedenen Erscheinungen offenbart.

3. So haben wir ein Gesetz in vielen Erscheinungen, viele Gesetze in verschiedenen Erscheinungen, viele Gesetze in einer (umfassenden) Erscheinung, zuletzt ein Gesetz in den vielen und verschiedenen Gesetzen. Jede Erscheinung ist ein gesetzmäßiger Komplex, und jeder gesetzmäßige Komplex ist eine Erscheinung. Darum werden sich die vielen und verschiedenen Gesetze zu dem einen Gesetz verhalten, wie die Erscheinungen zu dem Gesetz. Hier entsteht also die Frage: wie verhält sich das Gesetz zu den Erscheinungen?

4. Das Gesetz erklärt, welche Beschaffenheiten vereinigt sind und worin diese Vereinigung besteht. Diese Vereinigung ist gleich dem Dinge oder der Erscheinung. Das Gesetz erklärt demnach, was die Erscheinung ist. Mehr leistet das Gesetz nicht und kann es seinem Begriff nach nicht leisten. Es setzt die Erscheinung fest oder konstatiert, worin sie besteht. Das ist der große Wert dieser Kategorie, den man richtig schätzen, nicht überschätzen muß. Was eine Erscheinung ist, erkennen wir nur durch das Gesetz. Wir erkennen durch das Gesetz nichts weiter. Da wir aber die Dinge nicht begreifen

können, wenn wir nicht wissen, was sie sind, so ist klar, daß die Einsicht in das Gesetz das erste Ziel der Erklärung und einen notwendigen Durchgangspunkt aller Erkenntnis bildet.

5. Es sei z. B. das galileische Gesetz des Falls. Jeder Fall ist eine Bewegung, jede Bewegung ist eine gewisse Geschwindigkeit, die Größe der Geschwindigkeit ist ein bestimmtes Verhältnis von Raum und Zeit. In der Bewegung des Falls verhalten sich die Räume wie die Quadrate der Zeiten, d. h. die Geschwindigkeit des Falls ist die beschleunigte. In allen Erscheinungen fallender Körper offenbart sich dasselbe Gesetz der beschleunigten Geschwindigkeit. Erst wenn ich dieses Gesetz kenne, weiß ich, worin die Fallbewegung besteht. Jetzt erst ist diese Erscheinung festgestellt. Aber es ist auch nichts anderes erklärt, als der wesentliche Inhalt dieser Erscheinung, als diese Erscheinung selbst. Was in der Fallbewegung geschieht, wird durch das Fallgesetz konstatiert und erklärt. So ist das Gesetz gleich dem wesentlichen Inhalt der Erscheinung: es ist die eine konstante Erscheinung in den vielen und mannigfaltigen Erscheinungsformen. Hier entsteht die Frage: wie verhält sich die eine Erscheinung zu den vielen?

Zusatz. Der Unterschied zwischen Gesetz und Regel erhellt jetzt aus dem Begriff des Gesetzes, wie vorher aus dem der Regel. (§ 106, Nr. 4.)

In der Betrachtung der Dinge ist das erste, daß wir ihre Eigenschaften sammeln und unterscheiden. Dies tut die Beschreibung. Das zweite ist, daß wir den Zusammenhang der Eigenschaften einsehen und dadurch erkennen, worin die Erscheinung besteht, welche Eigenschaften in ihr verknüpft sind und auf welche Weise. Dies tut die Erklärung. Gegenstand der beschreibenden Erkenntnis sind die Dinge und ihre Eigenschaften. Gegenstand der erklärenden sind die Gesetze und ihre Erscheinungen.

Das Gesetz ist gleich dem wesentlichen Inhalt der Erscheinung. Es ist, genau genommen, die Erscheinung selbst. Zwischen Gesetz und Erscheinung ist keine Kluft. Darum kann die Erkenntnis aus jedem der beiden Begriffe in den andern übergehen: sie entdeckt in den Erscheinungen das Gesetz und erklärt aus dem Gesetz die Erscheinungen. Jenes leistet die Induktion, dieses die Deduktion. Die Induktion muß darum der Deduktion notwendig vorausgehen; sie stellt

dieser die Aufgabe. (Keppler, Newton.) In der neuern Philosophie erscheinen Induktion und Deduktion als die entgegengesetzten Methoden zur Lösung derselben Aufgabe, nämlich der Erkenntnis der Dinge. (Bacon, Descartes).

§ 128.

Das wesentliche Verhältnis der Erscheinungen.

Die Beschaffenheiten, die wesentlich zusammengehören, bilden einen gesetzmäßigen Komplex oder eine bestimmte Erscheinung (Ding). Die Erscheinungen, die wesentlich zusammengehören, bilden einen Komplex gesetzmäßiger Komplexe, in dem zuletzt alle Erscheinungen begriffen sein müssen. So ist jedes Ding die Erscheinung eines Gesetzes und, je umfassender es ist, die Erscheinung vieler und verschiedener Gesetze, welche selbst wieder die Erscheinung *eines* Gesetzes sind. Das Gesetz ist seinem ganzen Inhalt nach in den Erscheinungen: es ist die *eine* Erscheinung in den vielen.

Wenn diese Einheit nicht wäre, so gäbe es in den Erscheinungen keinen Zusammenhang, keine Vereinigung, keinen Grund, so wäre nichts, das erscheinen könnte, so gäbe es keine Erscheinung. Wenn die Vielheit der Erscheinungen nicht wäre, so gäbe es in den letzteren keine Verschiedenheit, so würden sich nicht verschiedene Gründe in jeder Erscheinung vereinigen, und da ohne verschiedene Gründe nichts folgt (§ 121. Nr. 2. § 122), so gäbe es keine Folgen, also keine Erscheinungen.

Wir können daher, ohne den Begriff des Grundes und damit auch den der Erscheinung aufzuheben, weder die Einheit noch die Vielheit der Erscheinungen verneinen, also müssen wir beide bejahen und unterscheiden. Wir können, ohne den Begriff des Gesetzes aufzuheben, die Einheit von der Vielheit nicht trennen, sondern müssen sie beide aufeinander beziehen. Unterschiedene, die sich aufeinander beziehen, bilden ein *Verhältnis*. Da nun die beiden unterschiedenen Seiten, Einheit und Vielheit, wesentlich zueinander gehören und keine ohne

die andere gedacht werden kann, so begreifen wir ihre Beziehung als *wesentliches* Verhältnis. Und da beide Seiten, Einheit und Vielheit, zur Natur der Erscheinung gehören, da es sich um die eine Erscheinung in den vielen Erscheinungen handelt, so begreifen wir ihre Beziehung als das wesentliche Verhältnis der *Erscheinungen*.

§ 129.

I. Das Ganze und die Teile.

Die Einheit wird begriffen als Erscheinung, als der gesetzmäßige Komplex, der die Komplexe der Erscheinungen umfaßt und vereinigt. Also müssen die vielen Erscheinungen gedacht werden als in der einen umfassenden enthalten: als *Teile*, die zueinander gehören und in ihrer Verbindung die Einheit der Erscheinung ausmachen. Wenn aber die eine Erscheinung die vielen als Teile in sich begreift, so muß sie selbst gedacht werden als *Ganzes*. Darum ist die erste Form, in der das wesentliche Verhältnis der Erscheinungen begriffen wird, das Verhältnis des Ganzen und der Teile. Das Ganze ist hier kein Zahlbegriff, da die Teile nicht gleichartige Einheiten, sondern verschiedenartige Erscheinungen sind.

1. Das Ganze und die Teile gehören zusammen, denn sie sind ebenso wesentlich unterschieden als aufeinander bezogen. Keiner der beiden Begriffe kann ohne den andern gedacht werden. Das Ganze ist nur Ganzes in Rücksicht auf die Teile, in deren Verbindung es besteht. Die Teile sind nur Teile in Rücksicht auf ein Ganzes, zu dem sie sich als Teile verhalten. So fordert jeder der beiden Begriffe den anderen als notwendige Bedingung. Dadurch gerät dieses Verhältnis in eine unvermeidliche Antinomie. Die Thesis erklärt: das Ganze ist die Voraussetzung der Teile. Die Antithesis: die Teile sind die Voraussetzung des Ganzen. Man muß beide Sätze bejahen und also erkennen, daß in dem Begriff des Ganzen und der Teile ein Problem enthalten ist, welches durch diesen Begriff nicht gelöst werden kann.

2. Ein Beiſpiel macht dieſes Verhältnis und die darin enthaltene Antinomie deutlich. Man erklärt den Staat als die geſetzmäßige Vereinigung der Menſchen. Wie verhalten ſich demnach die Einzelnen zum Staat? Die Antwort heißt: wie die Teile zum Ganzen. Jetzt entſteht die unvermeidliche Antinomie: die Einen erklären den Staat als das Ganze, welches früher iſt als die Teile; die Anderen erklären die Individuen für die Teile, welche früher ſind als das Ganze, als der Staat, den erſt die Individuen erzeugen. Auf dem erſten Satze ruht die griechiſche Staatstheorie (Sokrates, Plato, Ariſtoteles); auf dem zweiten die neuere (Hobbes, Spinoza, Rouſſeau). Solange die politiſche Gemeinſchaft der Menſchen, das Verhältnis der Individuen zum Staate nur erklärt wird durch das Verhältnis der Teile und des Ganzen, ſind beide Theorien in ihrem Recht. In dieſem Verhältnis, wo jede Seite von der andern abhängt, gilt mit demſelben Recht das Ganze für die Vorausſetzung der Teile, als die Teile für die Vorausſetzung des Ganzen.

3. Dieſe Antinomie iſt der Ausdruck des Widerſpruchs, der dem Begriff des Ganzen und der Teile inwohnt. Jede Seite ſetzt die andere voraus und wird von dieſer vorausgeſetzt. Keine iſt urſprünglich. Es gibt weder ein Ganzes vor den Teilen, da es erſt in der Verbindung der Teile erſcheint, noch Teile vor dem Ganzen, da ſie als Teile nur im Ganzen möglich ſind. Das Verhältnis des Ganzen und der Teile bedarf daher einer tieferen Begründung. Das Ganze iſt nicht gegeben, ſondern es entſteht; dasſelbe gilt von den Teilen. Die Entſtehung des Ganzen iſt die Entſtehung der Teile und umgekehrt. Wenn die Erſcheinungen ſich geſetzmäßig verknüpfen, ſo fügen ſie ſich in einen Komplex, ſo werden ſie dadurch Teile eines Ganzen: ſo entſteht mit den Teilen das Ganze. Die Erſcheinungen verknüpfen ſich geſetzmäßig, wenn ſie ſich weſentlich aufeinander beziehen. Dieſe ihre Beziehung iſt ihre *Äußerung*, die aus dem Weſen oder Grunde der Erſcheinungen folgt. Der wirkſame Grund, aus dem dieſe Äußerung folgt, wird begriffen als *Kraft*. So fordert das Verhältnis des

Ganzen und der Teile zu seiner tieferen Begründung zunächst den Begriff der Kraft und Äußerung.

Zusatz. Das Gesetz erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen. Wie die Erscheinungen zusammenhängen, erklärt das wesentliche Verhältnis derselben. Die Formen des wesentlichen Verhältnisses sind die verschiedenen Erklärungsarten. Der Begriff des Ganzen und der Teile erklärt den Zusammenhang der Erscheinungen durch Zusammensetzung; dieser Begriff gibt die mechanische Erklärungsart.

§ 130.

2. Kraft und Äußerung.

Der Begriff der Kraft befindet sich auch für das gewöhnliche Denken in der nächsten Verwandtschaft mit dem Begriff des Gesetzes und dem des Ganzen und der Teile. Wo Gesetze sind, da müssen auch Bedingungen sein, welche die Gesetze ausführen und, wie es heißt, in Kraft setzen. So fordert der Staat als die gesetzmäßige Vereinigung der Menschen den Begriff der Staatsgewalt; so fordert die Natur als die gesetzmäßige Vereinigung der Naturerscheinungen den Begriff der Naturkräfte. Das Gesetz kann nicht ohne Kraft gedacht werden. Ein Gesetz, das nicht „in Kraft" besteht, ist so gut als keines.

1. Das Gesetz bestimmt den Komplex oder Zusammenhang der Beschaffenheiten und Erscheinungen. Die nächste Frage ist: worin besteht dieser Zusammenhang oder wie verhalten sich die Erscheinungen zu ihrem Komplex? Darauf ist die nächste Antwort der Begriff des Ganzen und der Teile. Jetzt wird gefragt: was macht den Komplex? Was bringt diese Erscheinungen in diesen Zusammenhang? Darauf antwortet zunächst der Begriff der Kraft und Äußerung. So einleuchtend und natürlich ist die logische Folge dieser Begriffe: Gesetz, Ganzes und Teile, Kraft und Äußerung.

Auch das Ganze kann nur gedacht werden als die Vereinigung der Teile, als das, was die Teile energisch zusammenhält, d. h. als ein energisches Wesen oder Kraft. Und die Teile können nur gedacht werden als Erscheinungen, die sich zusammenfügen, indem sie sich energisch aufeinander be-

ziehen; diese energische Beziehung, vermöge deren die Erscheinungen Teile werden und ein Ganzes bilden, ist der Ausdruck ihrer Energie, die Äußerung ihrer Kraft.

Die Kraft erzeugt die Erscheinung. Die Erscheinung bildet einen Komplex, der zunächst durch das Verhältnis des Ganzen und der Teile begriffen wird. Dieses Verhältnis, wo es erscheint, ist darum allemal die Äußerung einer Kraft, und wo Kräfte sich äußern, da kommt dieses Verhältnis zur Erscheinung.

2. Die Erscheinung wird begriffen als Äußerung einer Kraft. In der Erscheinung ist nichts, das nicht Äußerung d. h. Ausdruck der Kraft wäre; in der Kraft ist nichts, das sich nicht äußerte. Also ist der ganze Inhalt der Erscheinung auch der ganze und volle Inhalt der Kraft. Jede Erscheinung muß demnach erklärt werden durch eine ihr entsprechende Kraft, und wir müssen mithin so viele Kräfte gelten lassen, als wir Erscheinungen haben. Die Welt der Erscheinungen wird in die Welt der Kräfte übersetzt. So braucht diesen Begriff überall das erklärende Denken. Es faßt den Inhalt einer ihr gegebenen Erscheinung in den Begriff der Kraft und erklärt dann durch diesen Begriff die gegebene Erscheinung. So werden die Bewegungserscheinungen übersetzt in bewegende Kräfte; die Erscheinungen des Magnetismus, der Elektrizität, der chemischen Verbindungen und Vorgänge werden erklärt durch magnetische, elektrische, chemische Kräfte, die Lebenserscheinungen durch Lebenskraft, die eine besondere Kraft sein will im Unterschiede von den Kräften der unorganischen Natur; und die Erscheinungsformen des menschlichen Geistes gelten als Äußerungen so vieler und verschiedener Kräfte, die zu unterscheiden und festzustellen die Psychologie, die von der Erfahrung herkommt, sich angelegen sein läßt. Da ist die Rede von der Kraft der Empfindung, der Wahrnehmung, des Bewußtseins, von der Einbildungskraft, Gedächtniskraft, Denkkraft, Urteilskraft, Willenskraft usf. Die Kraft der Empfindung zerfällt in so viele Kräfte, als es Sinne gibt:

Kraft des Sehens, Hörens usf., die Kraft der Leidenschaft in so viele Kräfte, als es Leidenschaften gibt; die Kraft der Freude, des Schmerzes, der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, Furcht usf. — ein Heer von Kräften, die alle versammelt und vereinigt sein sollen in einem und demselben Subjekt! Derselbe Widerspruch, der dem Begriffe des Dinges mit seinen vielen Eigenschaften inwohnt, findet sich in dem Begriff des einen Subjekts mit den vielen Kräften. Dieser Widerspruch war es, den Herbart besonders erleuchtet hat, und seine Polemik gegen den Begriff der Kraft ist fruchtbar gewesen für die Psychologie.

3. Was also haben wir mit dem Begriff der Kraft gewonnen? Die Wissenschaft und das natürliche Denken wollen diesen Begriff nicht entbehren, der doch, näher betrachtet, so überflüssig und darum so entbehrlich zu sein scheint. Wir setzen, wie es scheint, eine unbekannte Größe für eine andere und erklären x durch y. Ist etwa die Lebenskraft bekannter als die Lebenserscheinung, oder die magnetische Kraft bekannter als der Magnetismus? Was also richtet man in der Erklärung der Dinge mit dem Begriffe der Kraft aus? „Encheiresin naturae nennt's die Chemie!"

In der Tat findet sich im Gebrauche dieses Begriffs eine Täuschung, die wir einleuchtend machen und zerstören müssen. Man übersetzt die Erscheinung in die Kraft, die ihr gleichkommt; dann übersetzt man diese Kraft zurück in die Erscheinung und meint jetzt die letztere erklärt zu haben. In der Tat haben wir das Problem nicht gelöst, sondern nur eine andere Formel dafür gefunden. Der Begriff der Kraft vervielfältigt sich unter unsern Händen, wir haben jetzt statt der vielen Erscheinungen die vielen Kräfte. Es könnte sein, daß in diesem Stande des Problems der Fortschritt liegt. Was also haben wir mit dieser Fassung des Problems gewonnen?

4. Was durch den Begriff der Kraft gedacht wird oder worin die Kräfte der Dinge sich äußern, das ist die wesentliche Beziehung der Erscheinungen. Darum ist die Äußerung jeder Kraft bezogen auf eine bestimmte Erscheinung, welche selbst

die Äußerung einer Kraft ist. Die Äußerung jeder Kraft ist abhängig von einer anderen Kraft. Es liegt in der Natur der Kraft sich zu äußern; es gibt keine Kraft ohne Äußerung. Aber es liegt ebenso in der Natur der Kraft, sich nur zu äußern, erregt durch eine andere Kraft. Kraft wird durch Kraft geweckt. So wird die Kraft der Begierde geweckt durch den Reiz des vorgestellten Objekts, also durch die Kraft der Vorstellung, und diese durch die Kraft der Empfindung, und diese durch die Kraft des empfangenen Eindrucks. Der Eindruck macht nicht die Empfindung, aber er macht, daß die Empfindung sich äußert, d. h. er weckt oder erregt das Empfindungsvermögen. Kräfte, die nicht erregt werden, äußern sich nicht und sind gleichsam schlafende oder gebundene (latente) Kräfte.

Nun aber ist die Kraft in der Tat nur Kraft, sofern sie sich äußert. Ist ihre Äußerung von einer andern Kraft abhängig, durch die sie erregt und hervorgetrieben wird, so ist die Kraft selbst erst Kraft infolge einer andern Kraft, von der sie beherrscht wird, und zu der sie sich also im Grunde verhält, wie die Äußerung zur Kraft. So ist z. B. der Druck, den ein Körper auf einen andern ausübt, eine Äußerung seiner Druckkraft, und diese eine Äußerung seiner Schwerkraft, und diese eine Äußerung der Gravitationskraft, welche selbst eine Äußerung ist der allgemeinen Anziehungskraft. Diese letztere aber kann sich nur äußern in Rücksicht auf die ihr entgegengesetzte Repulsionskraft, denn anziehen oder einander nähern können sich nur solche, die voneinander entfernt sind oder die Kraft haben, sich das eine vom anderen zu trennen.

5. Hier erhellt, was der Begriff der Kraft in unserm Denken leistet. Wir müssen die Kräfte notwendig als Äußerungen der Kräfte (Kraftäußerungen) denken und sie also auf *Grundkräfte* zurückführen. Wir sind zuerst genötigt, den Begriff der Kraft zu vervielfältigen, und wir sind dann genötigt, die vielen Kräfte zu *vereinfachen*. Zu beidem nötigt der Begriff der Kraft. Und wo dieser Begriff ernsthaft gebraucht wird, vollendet er sich stets in der Vereinfachung und

Reduktion der Kräfte. In diesem Moment liegt seine große Bedeutung für das wissenschaftliche Denken. Der Begriff der Kraft nimmt entschieden die Richtung auf die Einheit der Erscheinungen und folgt darin dem Begriff des Gesetzes, der diese Richtung schon bezeichnet und eingeschlagen hat. Es handelt sich um das Gesetz der Gesetze, um die Kraft der Kräfte.

6. Aber dieses Problem kann der Begriff der Kraft nicht lösen; er kann das Ziel der Richtung, die er nimmt, nicht erreichen. Die Kraft, zu der alle andern Kräfte sich als Äußerungen verhalten, müßte eine solche sein, die zu ihrer Äußerung keiner andern Kraft bedarf, eine freie, alle Gegensätze beherrschende und erzeugende, aus eigener Machtvollkommenheit wirksame Kraft: das ist ein Wesen, das offenbar mehr enthält, als der Begriff der Kraft bietet. Und es wird die ganze Reihe der noch folgenden Begriffe nötig sein, um diesen Begriff zu vollenden.

7. Wir geraten mit dem Begriff der Kraft und der Vereinfachung der Kräfte in die endlose Reihe, in welcher jede Kraft wieder als Äußerung einer anderen Kraft gedacht werden muß, also Kraft und Äußerung niemals zusammenfallen. Das nächste Problem ist, diese Einheit zu denken.

Zusatz 1. Leibniz nahm den Begriff der Kraft zum Prinzip und Ausgangspunkt seiner Philosophie und entwickelte daraus die Kräfte, welche den Zusammenhang der Erscheinungen erklären. (Vgl. Buch I § 51, Nr. 3).

Zusatz 2. Der Begriff des Ganzen und der Teile gab die mechanische Erklärungsart; der Begriff der Kraft und Äußerung gibt die dynamische. Jene erklärt den Zusammenhang der Dinge durch Zusammensetzung, diese durch Kraftäußerung. So wollte z. B. Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die verschiedenen Dichtigkeiten der Körper nicht durch die Menge der Teile, sondern durch die Intensität der raumerfüllenden Kraft erklären. So erklärt er die Materie selbst als die Kraftäußerung der Repulsion und Attraktion; keine der beiden Kräfte ist für sich allein imstande, Materie zu bilden.

§ 131.
Inneres und Äußeres.

Wir haben die Einheit von Kraft und Äußerung zu denken, d. h. den Begriff einer Kraft, die zur ihrer Äußerung nicht mehr einer anderen Kraft bedarf, sondern sich von selbst äußert und in dieser Äußerung besteht: das ist die erregte, erfüllte, von einem bestimmten Inhalt durchdrungene und gesättigte Kraft. Ihre Äußerung ist der einfache Ausdruck dieses Inhalts; dieser Ausdruck ist die Form, in welcher sich der Inhalt offenbart: diese Form nennen wir das Äußere, den Kraftinhalt aber, der das Äußere erfüllt, das Innere. So ist der nächste Begriff, den wir zu denken haben, das Verhältnis des Inneren und Äußeren.

1. Inneres und Äußeres sind Korrelata; sie werden ebenso notwendig unterschieden als aufeinander bezogen und bilden also ein wesentliches Verhältnis, und zwar ein solches Verhältnis, das der Begriff der Erscheinung zu seiner Auflösung fordert. Der Unterschied dieser beiden Begriffe ist eine dem gewöhnlichen Denken sehr geläufige und beliebte Vorstellung, die ihm zunächst mehr einleuchtet als die wesentliche Beziehung beider. So pflegt man Inneres und Äußeres zu scheiden und voneinander zu trennen; sie werden geschieden, wie das Unendliche und Endliche, wie Wesen und Erscheinung, und das Innere gilt dann als das unerkennbare Ding an sich. „In's Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist." So wird das Innere dem Äußeren entrückt und geheimnisvoll gemacht.

2. Indessen geht es mit dieser Unterscheidung des Inneren und Äußeren nicht besser als mit jener, die das Unendliche vom Endlichen, das Wesen von der Erscheinung absondern wollte, um es sicher zu haben. Wie das Unendliche in der Trennung vom Endlichen selbst verendlicht wurde, so wird das Innere in der Trennung vom Äußeren selbst veräußert. Es wird von dem Äußeren so unterschieden, daß es mit demselben keine innere und wesentliche Gemeinschaft hat; da nun der Unter-

schied immer auch Beziehung ist, die Beziehung aber zwischen dem Inneren und Äußeren eine innere nicht sein soll, so kann sie nur eine äußere sein. Was sich aber auf ein Äußeres äußerlich bezieht, ist eben darum selbst ein Äußeres. So verfehlt man den Begriff des Inneren gänzlich, wenn man ihn außer Gemeinschaft bringen will mit dem Äußeren.

3. Aber man erreicht diesen Begriff auch dann nicht, wenn man ihn zu dem Äußeren nur in ein Verhältnis setzt. Gleichviel wie dieses Verhältnis gefaßt wird, das Innere steht auf der einen Seite, das Äußere ihm gegenüber auf der anderen. In der Beziehung auf das Äußere wird das Innere selbst äußerlich; es ist in dieser Beziehung ein bloß relativ Inneres; es ist als eine Seite des Verhältnisses Innenseite, die sich zur Außenseite verhält. Die Innenseite ist nichts weiter als die Außenseite von Innen. Und es ist leicht einzusehen, daß man diese Innenseite nur bloßlegen darf, um sie zur Außenseite zu machen. Solange der Kern in der Schale ist, nennen wir ihn, weil er uns verborgen ist, ein Inneres. Wird die Schale durchbrochen, so liegt der Kern bloß: wo ist das Innere geblieben?

4. So wird der Begriff des Inneren verfehlt und in sein Gegenteil verkehrt, sowohl wenn man das Innere auf das Äußere gar nicht beziehen, als wenn man es auf das Äußere bloß beziehen will. Nicht bloß das entwickelte Denken, auch die gewöhnliche Erfahrung, wenn man sie ernstlich zu Rate zieht, lehrt, wie das Innere im Gegensatz zum Äußeren nichts als ein leerer Schein, und was dahinter steckt die Oberfläche selbst ist. Man redet besonders vom Inneren im Gegensatz zum Äußeren, wo es sich um das menschliche Innere, um unsere Gefühle, Gesinnungen, Gedanken handelt. Der Gedanke verhält sich zum Wort, wie das Innere zum Äußeren. Da soll es Gedanken geben, die man zwar haben will, aber nicht aussprechen kann. „Ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht sagen" ist eine stehende Schülerphrase. Die Vorstellung, die man haben will, ohne sie ausdrücken zu können, ist allemal eine

unklare. Die unklaren Vorstellungen sind immer diejenigen, die wir nicht durchdrungen, uns nicht angeeignet, d. h. nicht wahrhaft innerlich gemacht haben: es sind die Vorstellungen, die uns bloß äußerlich d. h. fremd geblieben sind. Und auf der anderen Seite, was wir ganz durchdrungen, uns vollkommen angeeignet und in uns hineingelebt haben, das wissen wir auswendig. Hier ist das Äußere der einfache und volle Ausdruck des Innern. Wir wissen auswendig, wovon wir innerlich ganz erfüllt sind. In diesem Falle ist auswendig wissen genau dasselbe als inwendig wissen. Was hier die deutsche Sprache „auswendig" nennt, nennt die französische mit demselben Rechte „par coeur".

Man redet auch oft von Gefühlen, die so tief in der innersten Seele leben, daß man sie gar nicht aussprechen könne, und die um ihrer tiefen Innerlichkeit willen auch vor jeder Äußerung bewahrt bleiben müssen; sie seien eben nur innerlich. Es gibt namentlich viele Gedichte, die sich mit solchen Empfindungen breit machen und in ihrer Weise mit dem Thema beschäftigen: „ich weiß es wohl, aber ich kann es nicht sagen." Die bloß innerlichen, jeder Äußerung unzugänglichen Gefühle sind nicht besser, als die bloß innerlichen Gedanken. Je tiefer und energischer die Empfindung ist, je mehr sie unser Inneres ganz durchdringt und erfüllt (d. h. je innerlicher sie ist), um so bestimmter, deutlicher, ausdrucksvoller tritt sie hervor. Je ausdrucksloser sie ist, um so unbestimmter, oberflächlicher, stumpfer ist die Empfindung. Die bloß innerlichen Empfindungen sind gewöhnlich solche, von denen man mehr redet, als man sie hat; die mehr in der Phrase als im Herzen existieren, die also in Wahrheit bloß äußerlich sind. Die wahrhaft innere und durchdringende Empfindung braucht und erzeugt den Ausdruck, in den sie ihre ganze Fülle ergießt.

5. Das Innere ist demnach von dem Äußeren weder unterschieden noch auf dasselbe bezogen; in beiden Fällen ist es selbst äußerlich. Das Äußere steht dem Inneren nicht gegenüber, sondern geht aus ihm hervor. Das Innere geht

in das Äußere über. Dieser Übergang ist seine Tat. Es äußert sich. Es ist nichts Anderes als sich äußern oder sich offenbaren. Was geäußert wird, ist sein Produkt. Also muß das Innere gedacht werden als hervorbringende Tätigkeit, nur als solche. Es ist nur innerlich, sofern es wirksam ist.

Inneres und Äußeres sind demnach nicht mehr Seiten eines Verhältnisses, sondern sie sind ein und dasselbe wirksame Wesen, ein und dieselbe hervorbringende Tätigkeit. Damit ist das wesentliche Verhältnis aufgehoben und vollendet. Wir haben die Erscheinungen und ihren Zusammenhang aus dem Begriffe der Wirksamkeit zu erklären oder, was dasselbe heißt, das Wesen als Wirklichkeit zu denken.

Sechstes Kapitel.

Die Wirklichkeit.

§ 132.

Der Begriff der Wirklichkeit.

Wir verstehen unter Wirklichkeit das Wesen der Dinge, sofern es begriffen wird als wirkende Tätigkeit, durch welche die Dinge erzeugt oder hervorgebracht werden. Gerade darin unterscheidet sich dieser Begriff von allen früheren. Als hervorbringende Tätigkeit ist das Wesen in den früheren Begriffen nicht gedacht worden. Von jenen Begriffen könnten nur die des Grundes und der Kraft mit dem der wirkenden Tätigkeit scheinbar wetteifern. Hier muß man deshalb genau unterscheiden. Der Grund, wie er zuerst gedacht wurde, ist nicht hervorbringende Tätigkeit; er ist entweder Anlage oder Bedingung. Als Bedingung ist er nicht erzeugend; als Anlage ist er es auch nicht, die Folge geht aus der Anlage hervor, weil sie in ihr enthalten ist, sie ist also nicht im strengen Sinn hervorgebracht oder erzeugt. Vielmehr setzt die Anlage selbst, da sie etwas Gegebenes ist, ein wirksames Prinzip voraus, aus dem sie begriffen werden muß. Jetzt handelt es sich darum, den Grund als dieses wirksame Prinzip, als erzeugende Tätigkeit zu denken.

Wirklichkeit gilt hier gleichbedeutend mit Wirksamkeit. Was nicht wirkt, ist darum auch nicht wirklich im strengen Sinne des Worts. Nur das Wirksame ist das wahrhaft Wirkliche, dessen Erkenntnis die Philosophie ausmachen will.

§ 133.
Möglichkeit und Unmöglichkeit.
Die Grade der Möglichkeit.

In dem Begriff der wirkenden oder hervorbringenden Tätigkeit unterscheiden wir zunächst diese beiden Momente: Hervorbringendes und Hervorgebrachtes, das wirkende Vermögen und das bewirkte Produkt. Das Produkt der Tätigkeit ist die Tat, die ausgemachte oder fertige Tat ist die Tatsache (Faktum). Das erste Moment erklärt, was in der wirkenden Tätigkeit die produktive Bedingung bildet; das zweite, was durch die wirkende Tätigkeit zustande gebracht wird. Wir wollen jenes Moment als Möglichkeit, dieses als Tatsächlichkeit bezeichnen. Man könnte, um diesen Unterschied durch die Begriffe des Inneren und Äußeren wiederzugeben, die Möglichkeit auch die innere Wirklichkeit, die Tatsächlichkeit dagegen die äußere nennen.

1. Die wirkende Tätigkeit ist ein Prozeß, in welchem etwas erzeugt oder wirklich gemacht wird. Ist die Wirklichkeit im Sinne der Tatsächlichkeit das Resultat dieses Prozesses, so muß als notwendige Voraussetzung ein Zustand gedacht werden, in dem die Sache noch nicht wirklich ist, also ein Zustand der Nichtwirklichkeit. Aber diese Nichtwirklichkeit darf nicht als Privation gelten, sondern als ein Zustand, der alle Bedingungen zur Wirklichkeit in sich trägt und darum sich zur Tatsächlichkeit verhält, wie der Grund zur Folge, und zwar als produktiver, wirksamer Grund, der die Folge nicht bloß aus sich hervorgehen läßt, sondern sie hervorbringt. Diese Nichtwirklichkeit liegt im Gebiete der Wirklichkeit; diese Einheit von Wirklichsein und Nichtwirklichsein ist soviel als Wirklichwerden. Da nun im Gebiete des Wirklichen das Werden gleich ist dem Wirken, so müssen wir jene Nichtwirklichkeit begreifen selbst als wirksame Macht, als wirkendes Vermögen. Kurz gesagt: diese Nichtwirklichkeit ist nicht privativ, sondern potentiell, kein μὴ ὄν, wie die Materie bei Plato, sondern ein δυνάμει ὄν, wie die

Materie bei Aristoteles. Die Nichtwirklichkeit, die nicht privativ, sondern potentiell ist, gibt den Begriff der Möglichkeit.

2. Was möglich ist, das hat die Bestimmung oder, besser gesagt, das Vermögen, wirklich zu werden. Wir erklären daher die Möglichkeit als die Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Nun ist alle Wirksamkeit sowohl positiv als negativ. In der positiven Form ist sie die Tätigkeit, welche bewirkt, daß etwas ist; in der negativen Form ist sie die Tätigkeit, welche bewirkt, daß etwas nicht ist, oder, was dasselbe heißt, welche verhindert, daß etwas ist. Daraus erklärt sich der Begriff der Unmöglichkeit. Unmöglich ist, was entweder keine wirksame Bedingung für sich oder die wirksamen Bedingungen gegen sich hat.

Jede Möglichkeit hat zwei Gegensätze. Der Satz: „die Sache ist möglich" kann auf zwei Arten verneint werden: 1) es ist nicht möglich, daß sie ist, 2) es ist möglich, daß sie nicht ist. Die erste Verneinung ist das Nichtmöglichsein, die zweite das mögliche Nichtsein. Jene ist das kontradiktorische Gegenteil (Unmöglichkeit), diese ist das konträre. Man sieht aber leicht, daß innerhalb der Möglichkeit der konträre Gegensatz keinen Widerspruch enthält; denn die Möglichkeit des Seins wird nicht aufgehoben, wenn die Möglichkeit des Nichtseins behauptet wird. Vielmehr fordert die Geltung des möglichen Seins auch die Geltung des möglichen Nichtseins. Was der Möglichkeit in Wahrheit widerstreitet, ist allein die Unmöglichkeit.

3. Solange nämlich die Sache bloß möglich ist, ist sie noch nicht wirklich; sie ist noch nicht Tatsache; die wirksamen Bedingungen können anderen wirksamen Bedingungen begegnen, die sie hemmen und ihr die Existenz streitig machen. Die Existenz ist fraglich, solange sie bloß möglich ist. Darum ist alle Wirklichkeit, die noch im Reiche der Möglichkeit liegt, problematisch, ungewiß, zweifelhaft.

Ob die Sache zustande kommt, hängt davon ab, daß die wirksamen Bedingungen immer mächtiger und die Gegen-

bedingungen immer schwächer werden. Je mächtiger die ersten und je schwächer die anderen sind, um so näher rückt die Möglichkeit dem Ziel der Erfüllung. Daher hat die Möglichkeit verschiedene Grade von der schwächsten Form bis zur stärksten, von der entferntesten Möglichkeit bis zur nächsten Wahrscheinlichkeit. Ihr Spielraum gleicht einer Rennbahn, an deren Eingang jeder die entfernte Möglichkeit hat, das Ziel zu erreichen; wer aber drei Schritt vor dem Ziel den übrigen voraus ist, hat die nächste Wahrscheinlichkeit zu siegen. Je weiter die Möglichkeit, um so ungewisser die Sache; je enger, um so wahrscheinlicher. Was aber das Gebiet der Möglichkeit verengt, sind die bereits vollendeten Tatsachen, welche die wirkenden Vermögen in der Richtung auf ein bestimmtes Ziel erzeugt haben. Denn jede vollendete Tatsache ist ein errungener Sieg über die wirksamen Gegenmächte oder über die entgegengesetzte Möglichkeit. Die Möglichkeit ist ein Problem. Die erfüllte Tatsache ist die Lösung dieses Problems.

Zusatz. Man unterscheidet logische und reale Möglichkeit. Unter der logischen Möglichkeit versteht man die Denkbarkeit nach dem Satze des Widerspruchs. Was sich nicht widerspricht, ist denkbar und in diesem Sinne möglich. In dem abstrakten Denken erscheint vieles widerspruchslos, was in den Bedingungen der Wirklichkeit sich in der Tat widerstreitet. Die logische oder abstrakte Möglichkeit ist die Möglichkeit im weitesten Umfange. Wenn diese Möglichkeit auf die Probe der Wirklichkeit gestellt wird, so wird sich sogleich zeigen, wie viele Bedingungen ihr entgegenstehen und ihr Gebiet einschränken. Man wird finden, daß diese sogenannte logische Möglichkeit sich in vielen Fällen nicht realisieren läßt. Diese Entdeckung geschieht ebenfalls durch das Denken, sie ist auch logisch. Die reale Möglichkeit ist also nicht weniger logisch als die sogenannte logische, vielmehr ist sie es in höherem Grade. Sie verhält sich zu jener, wie die bestimmte Möglichkeit zur unbestimmten oder wie die deutlich gedachte zur undeutlich gedachten, d. h. wie die begriffene zur bloß vorgestellten.

§ 134.

Die Tatsächlichkeit und der Zufall.

Geltung und Grade des Zufalls.

Die Tatsache ist die gewordene Wirklichkeit: sie ist die Wirklichkeit als Produkt. Der Weg der Tatsache führt durch

das Gebiet der sich immer mehr einschränkenden und determinierenden Möglichkeit. Je weiter und unbestimmter die Möglichkeit ist, um so verschiedenartiger kann sich die Tatsache gestalten oder um so mehr verschiedene Fälle können eintreten; je enger und determinierter das Gebiet der Möglichkeit wird, um so mehr Fälle werden ausgeschlossen, bis sich zuletzt die Möglichkeit in einem Falle zuspitzt, der alle anderen ausschließt. Dieser eine ausschließende Fall, dem gegenüber die anderen nicht mehr möglich, also unmöglich sind, ist diese bestimmte, wirklich gewordene Tatsache. Jede Tatsache ist darum ihrer Natur nach durchgängig bestimmt: dieser einzelne, ausschließende Fall, in dem die Möglichkeit, weil sie vollkommen bestimmt ist, aufhört Möglichkeit zu sein. Soweit die Möglichkeit einer Sache reicht, ist immer noch ein Anderssein möglich. Ist ein Anderssein nicht mehr möglich, so ist die Möglichkeit vollendet. Die Tatsache kann nicht mehr anders sein, als sie ist. Sie kann durch nichts ungeschehen gemacht werden; es ist unmöglich, daß sie nicht ist. Hier ist der Punkt, in dem sich die Möglichkeit von der Wirklichkeit (im engern Sinn) genau unterscheidet.

1. Das Reich der Möglichkeit oder der potentiellen Wirklichkeit ist in keiner einzelnen Tatsache erschöpft und umfaßt mehr wirksame Bedingungen, als sich in der bestimmten Tatsache realisiert haben. Es gibt daher Möglichkeiten, die außerhalb der Tatsache liegen. Sie sind von dem Gebiete des Faktums ausgeschlossen und können sich daher auch nur äußerlich zu demselben verhalten. Sie können das Faktum nicht ungeschehen machen (das ist absolut unmöglich), aber sie können von außen auf dasselbe einwirken und in das geschlossene Gebiet der Tatsache modifizierend eingreifen. Was die Tatsache auf diese Weise von außen trifft, sind Fälle, die ihr zustoßen und die man darum sehr richtig mit dem Worte Zufälle bezeichnet. Der Zufall kommt äußerlich an die Sache heran, er trifft mit ihr zusammen (accidit, contingit); er geschieht, wie Aristoteles sich ausdrückt, κατὰ συμβεβηκός.

2. Jede Tatsache ist von Möglichkeiten umgeben, die nicht in ihr selbst liegen, die als auswärtige Mächte ihr begegnen und mit ihr zusammentreffen können. Dieses Zusammentreffen bildet den Zufall. Jede Tatsache oder jede vorhandene Wirklichkeit ist darum Zufällen ausgesetzt, und zwar von allen Seiten. Der Zufall liegt im Reiche der Möglichkeit: er ist darum *möglich*. Er liegt aber der Tatsache gegenüber nur im Reiche der auswärtigen oder äußeren Möglichkeit: er ist darum *äußerlich*. Er entspringt aus den Zusammentreffen der Tatsache mit den wirksamen, außer ihr gelegenen Mächten: er ist darum, wie dieses Zusammentreffen selbst, ein *vereinzeltes Faktum*. Da es nun in der Natur jeder Tatsache liegt, Möglichkeiten sich gegenüber zu haben, die wirksame Mächte sind, so leuchtet ein, daß im Reiche der Wirklichkeit die Zufälle überall ihr Spiel treiben, und daß es kein wirkliches Ding gibt, das nicht mit dem Zufall handgemein und behaftet wäre. Jede einzelne Erscheinung trägt den Charakter der Zufälligkeit.

3. Wir erklären den Zufall aus der äußeren Möglichkeit, die jeder Tatsache gegenüberliegt. Wir unterscheiden davon die innere Möglichkeit oder die Macht, welche die Tatsache selbst bewirkt hat. Was von außen in das Gebiet dieser inneren Macht eingreift, ist zufällig. Daher ist der Zufall, wie er äußerlich ist, so auch durchaus *relativ*. Nichts ist an sich zufällig; jeder Zufall ist eine Begebenheit, die irgendwem zustößt, und nur in dieser Rücksicht ist die Begebenheit zufällig. Daß der Baum wächst und diese bestimmte Form der Vegetation entfaltet, ist nicht zufällig, sondern ein Produkt der wirksamen Mächte, die den Baum zu dem machen, was er ist. Daß die Luft bewegt und unter gewissen Bedingungen stürmisch bewegt wird, ist ebensowenig zufällig. Daß der Sturm den Baum bricht, ist auch an sich nicht zufällig, sondern eine mechanisch begreifliche Notwendigkeit, aber es ist zufällig für den Baum und für den Sturm; denn der Sturm gehört nicht zur Natur des Baums und der Baum nicht zu der des Sturms.

Jede Begebenheit, die mir zustößt und vollkommen außer meiner Macht liegt, ist für mich zufällig. Darum nennen wir diejenigen Spiele, in denen die Macht unserer Berechnung ganz außer dem Spiel bleibt, Zufallsspiele. Was in diesen Spielen geschieht, ist an sich nicht zufällig, vielmehr mechanisch notwendig. Der Fall des Würfels ist vollkommen bedingt durch den Wurf; die Lage der Karten ist vollkommen bedingt durch die Mischung, der Fall und die Verteilung der Karten ist vollkommen bedingt durch ihre Lage. Aber für uns, die wir unsere Macht in diese Dinge nicht einmischen dürfen, ist es zufällig, wie Würfel und Karten fallen. Das Bedürfnis, von dem Ernst der Arbeit, von der Wirksamkeit der eigenen Macht auszuruhen, hat das Spiel erfunden. Und wenn man mit etwas spielen will, worauf man gar nicht einwirken kann, das ganz außerhalb unserer Macht liegt, so kann man nur mit dem Zufall spielen. Das ist der psychologische Grund der Zufallsspiele.

4. Der Zufall ist nicht grundlos. Auch können im allgemeinen die Zufälle im Reiche der Wirklichkeit nicht fehlen, weil es jeder bestimmten Tatsache gegenüber Möglichkeiten gibt, die außer ihrer Macht liegen. Aber in jedem einzelnen Falle ist die zufällige Tatsache von Bedingungen abhängig, die wohl zusammentreffen können, aber nicht notwendig zusammenhängen, also keinen gesetzmäßigen Komplex bilden. Darum ist das zufällige Geschehen nie gesetzmäßig. Es gibt keine Gesetze des Zufalls. Der Zufall ist nicht grundlos, aber er ist prinziplos. Man kann daher den Zufall nicht beweisen oder demonstrieren. Da nun jede einzelne Tatsache die Seite der Zufälligkeit hat, so kann man die einzelne Tatsache als solche mit allem ihrem Zubehör nie beweisen, und wenn man es tut, so handelt man unkritisch und verkennt die Bedeutung des Zufalls. Man muß die Philosophie, namentlich im Gebrauch der dialektischen Methode, warnen vor der falschen Sucht, alles demonstrieren zu wollen. Und besonders den bedeutungsvollen und wichtigen Tatsachen der Geschichte gegen-

über muß man sich vor zwei gleich falschen und sophistischen Richtungen in acht nehmen. Man muß diese Tatsachen nicht ansehen, als ob in ihrem Gebiet der Zufall gar keine Geltung hätte und sie in allen ihren Einzelnheiten absolut notwendig wären. Ebensowenig aber darf man sie ansehen, als ob sie lediglich ein Spiel des Zufalls seien und bloß durch das Zusammentreffen gewisser äußerer Bedingungen entstanden. Das ist die gewöhnliche Methode derer, die gewisse ihnen widerwärtige Tatsachen entwerten wollen; es ist die parteiische Sophistik, die sich und Anderen auf diese Weise die Bedeutung solcher Tatsachen ausreden möchte. Ich erinnere als Beispiel an die Art und Weise, wie die großen Tatsachen des Katholizismus und ebenso die großen Tatsachen des Protestantismus von den Gegnern häufig genug so erklärt worden sind, als ob sie nichts anderes gewesen seien als Spiele des Zufalls. Man kann z. B. aus den in der Philosophie wirksamen Bedingungen (d. h. aus ihrer inneren Möglichkeit) beweisen, daß ein Standpunkt zur Tatsache werden mußte, wie ihn Descartes ausgebildet hat; aber man kann nicht beweisen wollen, daß der Urheber dieser Lehre gerade in La Haye geboren und in La Flèche erzogen werden mußte usf.

Je bedeutungsvoller die Tatsache ist, um so weiter reicht ihre Macht und ergreift viele Faktoren, die scheinbar außer ihr liegen, aber, tiefer gesehen, in das Gebiet jener Macht fallen. Auch der Zufall hat seine Grade, wie die Möglichkeit. Die Möglichkeit wird um so stärker und wahrscheinlicher, je mehr Gegenbedingungen sie ausschließt. Der Zufall wird um so bedeutungsvoller, je weniger er von der inneren Möglichkeit der Sache ausgeschlossen ist. Je oberflächlicher die Betrachtung der Dinge ist, um so weniger kennt sie deren innere, wirksame Mächte. Darum wird einer solchen Betrachtung Vieles zufällig erscheinen, was sich dem tieferen Verständnis aus den inneren Bedingungen der Sache erklärt; dann liegt der Zufall nicht in der Sache, sondern in unserer Nichterkenntnis derselben.

§ 135.
Möglichkeit und Zufälligkeit.

Das Mögliche und Zufällige (res possibilis und contingens) haben ihren Vergleichungspunkt und ihren Differenzpunkt. Sie vergleichen sich darin, daß beide weder unmöglich noch notwendig sind. Von einer Sache, die nur als möglich oder bloß als zufällig gilt, muß geurteilt werden: sie kann sein, sie kann auch nicht sein, sie kann auch anders sein. Wie unterscheidet sich das Mögliche vom Zufälligen? Die Sache ist möglich, wenn die wirksamen Bedingungen vorhanden sind und in ihrer Wirksamkeit nicht gehindert werden. Sie ist darum nur möglich, weil es ungewiß ist, ob die Wirksamkeit jener Bedingungen nicht gehemmt wird. Dagegen ist die Sache zufällig, wenn sie von Bedingungen abhängt, deren Zusammentreffen durch keine Notwendigkeit gegeben oder gehindert wird. Die Möglichkeit hat darum mehr Macht (weil mehr Notwendigkeit) in sich, als der Zufall. So vergleicht und unterscheidet schon Spinoza die Begriffe des Möglichen und Zufälligen. (Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. I = Eth. IV. Defin. III. IV.)

§ 136.
Die Notwendigkeit.

Die Möglichkeit nähert sich in demselben Maße der Wirklichkeit (Tatsächlichkeit), als ihre wirksamen Bedingungen die Gegenbedingungen ausschließen. Die wirklich gewordene Tatsache ist in demselben Maße dem Zufall ausgesetzt, als sie von äußeren Möglichkeiten (anderen wirksamen Bedingungen) umgeben ist, die außer ihrer Macht liegen. Die Möglichkeit ist die Wirklichkeit, die noch nicht wirklich ist. Der Zufall ist die Wirklichkeit, die bloß faktisch ist, aber selbst keine wirkende Macht bildet. So ist die Wirklichkeit weder als Möglichkeit noch als Zufall ihrem Begriff gemäß. In der Möglichkeit haben wir Macht ohne (tatsächliche) Wirklichkeit; im Zufall haben wir (tatsächliche) Wirklichkeit ohne Macht. Aber Wirklichkeit ist

Macht. Möglichkeit und Zufall sind daher beide, wenn auch in verschiedener Weise, ohnmächtig und darum nicht wahrhaft wirklich.

Die Möglichkeit ist dann wahrhaft mächtig, wenn sie in ihrer Wirksamkeit durch keine Gegenbedingung oder entgegengesetzte Möglichkeit gehindert wird. Dann ist ihre Macht unwiderstehlich; dann kann die Sache, die sie hervorbringt, nicht anders sein, als sie ist: es ist unmöglich, daß sie nicht ist; es ist unmöglich, daß sie anders ist, d. h. die Sache ist notwendig. Notwendig ist die Sache, wenn ihr Gegenteil unmöglich ist, wenn es keine andere Möglichkeit gibt. Es gibt dann keine andere Möglichkeit, wenn alle Macht in der Natur der Sache enthalten und alle Möglichkeit in ihr erschöpft ist. Begreift sie aber alle Macht in sich, so kann es keine außer ihr gelegene Möglichkeit geben, die ihr begegnen und zustoßen könnte. Es gibt daher dem Notwendigen gegenüber keinen Zufall. Da nun jede einzelne Tatsache dem Zufall ausgesetzt ist und unterliegt, so kann das Notwendige keine einzelne Tatsache sein. Also muß die Notwendigkeit gedacht werden als die allgemeine Sache oder als die allgemeine Wirksamkeit, die alle Tatsachen hervorbringt und deren Zusammenhang ausmacht. Hier sehen wir deutlich, wie der Begriff des Notwendigen auf den des Allgemeinen hinweist. Zunächst aber entsteht die Frage: was ist die notwendige Sache und wie verhalten sich zu ihr die einzelnen Tatsachen der Wirklichkeit? Wie muß die wirksame Macht begriffen werden, die keinem Zufall unterliegt?

§ 137.

Notwendigkeit und Unmöglichkeit.

Notwendigkeit, Möglichkeit, Zufälligkeit.

1. Der Begriff des Notwendigen hat, wie der des Möglichen, ein doppeltes Gegenteil und kann auf zwei Arten verneint werden. Entweder wird die Notwendigkeit des Seins verneint oder die Notwendigkeit des Nichtseins behauptet. Die erste Verneinung ist kontradiktorisch, die zweite konträr. Das

kontradiktorische Gegenteil erklärt: es ist nicht notwendig, daß die Sache ist. Das konträre Gegenteil erklärt: es ist notwendig, daß sie nicht ist. Wenn die Sache nicht notwendig ist, so ist sie entweder nur möglich oder bloß zufällig. Wenn die Sache notwendig nicht ist, so ist sie unmöglich. Das mögliche Sein ist das Seinkönnen, das unmögliche Sein ist das Nichtseinkönnen, das notwendige Sein ist das Nichtnichtseinkönnen (Seinmüssen). Die Unmöglichkeit ist das kontradiktorische Gegenteil der Möglichkeit. Die Notwendigkeit ist das konträre Gegenteil der Unmöglichkeit. Der Zufall ist das kontradiktorische Gegenteil der Notwendigkeit.

2. Hier aber unterscheide man genau, um nicht in die größte Begriffsverwirrung zu geraten. Wird nämlich die Unmöglichkeit als (konträre) Verneinung bloß der Notwendigkeit genommen, so fällt sie unter den Begriff der Nichtnotwendigkeit und ist eine bestimmte Art derselben. Was nicht notwendig ist, das ist entweder möglich oder zufällig. Also, müßte man schließen, ist das Unmögliche entweder möglich oder zufällig: ein Schluß, der deutlich zeigt, daß die Begriffe verwirrt sind. Die Unmöglichkeit fällt unter die Notwendigkeit, sie ist selbst Notwendigkeit, nämlich die Notwendigkeit des Nichtseins. Wenn wir eine Sache für unmöglich erklären, so verneinen wir nicht ihre Notwendigkeit, sondern wir behaupten die Notwendigkeit ihres Nichtseins. Die Notwendigkeit hat eine doppelte Form: eine bejahende und eine verneinende. Die bejahende erklärt: es ist notwendig, daß die Sache ist; die verneinende erklärt: es ist notwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. sie ist unmöglich.

3. Wird nun die Notwendigkeit als solche verneint, so trifft die Verneinung sowohl die bejahende als die verneinende Form, sowohl die positive als die negative Notwendigkeit, sowohl die Notwendigkeit (im engeren Sinne) als die Unmöglichkeit. Die Verneinung der positiven Notwendigkeit erklärt: es ist *nicht* notwendig, daß die Sache ist, d. h. die Sache ist nicht notwendig, sondern zufällig. Die Verneinung der

negativen Notwendigkeit (Unmöglichkeit) erklärt: es ist nicht notwendig, daß die Sache nicht ist, d. h. es ist möglich, daß sie ist; es ist darum nicht notwendig, daß sie ist; es ist also auch möglich, daß sie nicht ist: mit einem Worte, die Sache ist möglich. So sind Möglichkeit und Zufälligkeit die beiden Formen der Nichtnotwendigkeit, und zwar ist die Zufälligkeit das kontradiktorische Gegenteil der positiven Notwendigkeit, und die Möglichkeit das kontradiktorische Gegenteil der negativen Notwendigkeit. Hieraus erhellt zugleich von neuem der Unterschied zwischen Möglichkeit und Zufälligkeit. Was notwendig ist, das ist nicht zufällig, aber es ist, weil es notwendig ist, darum selbstverständlicherweise auch möglich. Alles Zufällige ist möglich, aber nicht alles Mögliche ist zufällig. So recht hat Spinoza, wenn er sagt: das Mögliche ist mächtiger als das Zufällige.

4. Jetzt erst sind diese schwierigen Begriffe deutlich und klar zurechtgelegt. Wir unterscheiden Notwendigkeit und Unmöglichkeit und fassen beide als Kehrseiten desselben Begriffs der Notwendigkeit; wir unterscheiden von der Notwendigkeit die Nichtnotwendigkeit als Möglichkeit und Zufall; wir unterscheiden die Möglichkeit vom Zufall und bringen beide unter den allgemeinen Begriff der Möglichkeit.

Beweisen läßt sich nur die Notwendigkeit; denn alles Beweisen heißt dartun, daß die Sache nicht anders sein kann. Wenn es sich aber um die Notwendigkeit handelt, so handelt es sich entweder um das notwendige Sein oder um das notwendige Nichtsein (unmögliche Sein). Ist eines von beiden bejaht, so ist notwendig das andere verneint und umgekehrt; ist eines von beiden widerlegt, so ist das andere eben dadurch bewiesen: daher beweist sich die Notwendigkeit der Sache durch die Unmöglichkeit ihres Gegenteils und umgekehrt. (Der sog. apagogische Beweis.)

5. Vergleichen wir jetzt die Begriffe des Möglichen, Unmöglichen, Tatsächlichen und Zufälligen mit dem des Notwendigen, so leuchtet ein, daß der letztere ein reales Gegenteil

nicht hat. Das Unmögliche ist selbst der negative Ausdruck der Notwendigkeit; es erklärt, daß dem Notwendigen nichts entgegengesetzt sein kann oder, was demselben entgegengesetzt ist, notwendig nicht ist. Was aber notwendig ist, das ist eben darum auch tatsächlich und eben darum auch möglich. Also bleibt dem Notwendigen gegenüber nur das Zufällige übrig. Nun aber hat das Notwendige keine Möglichkeit außer sich, also ist ihm gegenüber auch der Zufall nicht möglich und vollkommen ohnmächtig. Er kann nur die einzelne Tatsache treffen und haftet an dieser; die gesamte Wirklichkeit, die alle Tatsachen in ihrem Zusammenhange begreift und erzeugt, ist ihrer Natur nach dem Zufall entnommen. Da nun die Notwendigkeit alle Möglichkeit in sich begreift, so fällt auch alle Tatsächlichkeit und mit dieser das Zufällige in die Machtsphäre des Notwendigen; was also außer diesem Gebiete liegt, ist allein das Unmögliche, das gleich Nichts ist. Es gibt daher nichts Wirkliches, das dem Notwendigen (konträr oder kontradiktorisch) entgegengesetzt wäre. Die Notwendigkeit muß daher begriffen werden als alle Wirklichkeit. Wie ist dieser Begriff zu fassen?

Zusatz. Jede einzelne Tatsache ist enger als das Gebiet der Möglichkeit; daher gibt es Möglichkeiten außer ihr: daher der Zufall. Das Gebiet der gesamten Wirklichkeit kommt gleich dem Gebiete der gesamten Möglichkeit. Es gibt auf keiner Seite einen Überschuß, denn alle Wirklichkeit ist vermögend, und alle Möglichkeit ist wirksam. Daher gibt es der gesamten Wirklichkeit gegenüber keine andere Möglichkeit, also auch keinen Zufall. Jedes Andersein ist hier unmöglich: daher der Begriff der Notwendigkeit.

Der Ausdruck der bloßen Möglichkeit, die andere Möglichkeiten nicht ausschließt, ist problematisch. Der Ausdruck der bloßen Tatsächlichkeit, des Faktums, dem der Zufall anhaftet, ist assertorisch. Der Ausdruck der Notwendigkeit, die jede andere Möglichkeit ausschließt, ist apodiktisch. Der problematische Ausdruck erklärt die (größere oder geringere) Ungewißheit der Sache; der assertorische erklärt die Gewißheit bloß des Faktums (die faktische Gewißheit); der apodiktische erklärt die vollkommene Gewißheit mit der Einsicht, daß die Sache nicht anders sein kann, als sie ist. So sind Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Notwendigkeit zugleich die Formen und Grade einer zunehmenden Gewißheit. Bei

der möglichen Sache ist es ungewiß, ob sie geschieht; bei der faktischen ist es gewiß, daß sie geschehen ist (unmöglich kann sie ungeschehen gemacht werden, möglicherweise hätte sie anders geschehen können); bei der notwendigen ist die Gewißheit vollendet und einleuchtend.

Die Gewißheit ist eine Art und Weise unserer Erkenntnis. Deshalb nimmt Kant die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit nur als Modalitäten unserer Erkenntnis und löst daraus jene Grundsätze, die er „Postulate des empirischen Denkens" genannt hat. Diese Grundsätze laufen auf folgende Erklärungen hinaus: möglich sind alle Objekte einer möglichen Erfahrung; tatsächlich die Objekte der wirklichen Erfahrung, und notwendig die der notwendigen. Nach dieser Erklärung erhebt sich von neuem die nicht gelöste Frage: was ist möglich, wirklich, notwendig?

§ 138.

1. Die Notwendigkeit als Substantialität.

Substanz und Akzidenz.

Wir verstehen unter dem Notwendigen das wahrhaft Wirkliche, d. h. die Alles bewirkende Macht, in deren Gebiet die einzelnen Tatsachen mit ihren zufälligen Beschaffenheiten fallen. Es gibt also nichts, das der notwendigen Macht widerstehen oder sich ihr entziehen könnte. Alles Wirkliche fällt in ihre Machtsphäre. Darum gibt es auch nichts Wirkliches, das nicht in gewisser Weise notwendig wäre. Jede Tatsache und jeder Zufall haben ihre Notwendigkeit. Wenn die wirksamen Bedingungen durch nichts gehindert werden, so erfolgt die Tatsache notwendig. Wenn äußere Mächte der Tatsache begegnen, wenn ein solches Zusammentreffen stattfindet, so tritt notwendig eine Begebenheit ein, die wir in Rücksicht auf jene Tatsachen, die zusammentreffen, ohne zusammenzugehören, als zufällig begreifen. Hier ist das Geschehen notwendig, aber diese Notwendigkeit ist von gewissen Bedingungen abhängig, die selbst wieder von gewissen Bedingungen abhängen. Diese Notwendigkeit ist hypothetisch. Die Tatsache findet statt, wenn eine andere vorausgeht. Was im Gebiete der einzelnen Tatsachen geschieht, ist nur bedingungsweise notwendig. Was aber nur unter gewissen Bedingungen notwendig ist, das ist im Grunde nur möglich.

1. Wir würden daher dem Begriffe der Notwendigkeit widersprechen, wenn wir ihre Macht abhängig machen wollten von irgendwelchen Bedingungen. Die notwendige Sache muß demnach gedacht werden als machtvollkommen oder als *unbedingt*. Wenn es außer ihr noch andere Mächte gäbe, die ebenfalls unbedingt wären, so würde sie durch diese notwendig eingeschränkt und durch diese Einschränkung bedingt werden. Also muß die unbedingte Macht so gedacht werden, daß alles Andere durch sie bedingt ist und von ihr abhängt. Sie ist das unbedingt mächtige und kraft seiner eigenen Machtvollkommenheit wirkliche Wesen, dessen Existenz und Wirksamkeit nicht von anderweitigen und auswärtigen Bedingungen abhängt. Wir begreifen daher die notwendige, durch ihre eigene Macht getragene und in sich selbst beruhende Sache als *Substanz*.

2. Die Substanz allein ist unbedingt; alles Andere ist bedingt. Die Substanz allein existiert durch ihre eigene Macht; alles Andere existiert nur durch die Substanz und in ihr. Sie allein ist notwendig, alles Andere ist zufällig oder *akzidentell*. Was ist alles Andere? Alles, das nicht unbedingt ist, also das Bedingte: die einzelnen Tatsachen, die einzelnen wirklichen Dinge. Mit der Substanz verglichen, sind alle einzelnen Tatsachen akzidentell; keine ist notwendig im strengen Sinne des Worts, keine ist dergestalt notwendig, daß sie sein müßte, daß ihre Nichtexistenz einen Mangel in der Substanz zur Folge hätte. Nun aber begreift die Substanz alles Wirkliche in sich, denn jede Wirklichkeit, die außer ihrer Macht läge, wäre eine Einschränkung dieser Macht und darum in Widerspruch mit der unbedingten Wirklichkeit der Substanz. Also müssen alle bedingten Tatsachen so begriffen werden, daß sie in der Substanz enthalten sind, daß sie ihr allein angehören und zufallen: sie sind die *Akzidenzen der Substanz*.

3. Wie aber kann überhaupt in der Substanz etwas Akzidentelles sein? Von außen kann es nicht kommen, da die Substanz alle Macht und Wirklichkeit in sich begreift. Also können die Akzidenzen nichts anderes sein als ein Ausdruck der Macht

und Wirksamkeit der Substanz selbst. Nur die Macht der Substanz ist unbedingt. Nur die unbedingte Macht ist wahrhaft mächtig. Mit ihr verglichen, ist alles Andere vollkommen ohnmächtig, hinfällig, vergänglich. In der Ohnmacht der Dinge offenbart sich daher die Macht der Substanz. Und in der Vergänglichkeit und Hinfälligkeit der Dinge offenbart sich deren Ohnmacht. In dem Entstehen und Vergehen, d. h. in dem fortwährenden Prozesse des Vergehens, offenbart sich die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Dinge: hier wird es klar, daß die Dinge nicht in ihrer eigenen Macht ruhen und bestehen, daß sie nicht substantiell, sondern akzidentell sind. So ist das akzidentelle Sein der Dinge, d. h. deren Ohnmacht und Nichtigkeit, deren Entstehen und Vergehen, in der Tat die Machtäußerung der Substanz. Daß die Dinge Akzidenzen sind und keine andere Geltung haben: eben darin offenbart sich die Macht der Substanz, eben dies ist ihre Wirksamkeit. Die Nichtigkeit der Dinge und die Macht der Substanz sind darum Begriffe, die notwendig zusammengehören. Diese notwendige Zusammengehörigkeit wird begriffen in dem Verhältnis der Substanz und der Akzidenzen.

4. Die Substanz, unbedingt wie sie ist, bleibt unwandelbar dieselbe. Alles Andere entsteht und vergeht. Dieses Entstehen und Vergehen fällt in die Machtsphäre der Substanz, fällt mit ihrer Machtäußerung zusammen, ist die Weise ihrer Wirksamkeit. Die Dinge, sofern sie Akzidenzen sind, drücken demnach nichts anderes aus, als eine Art und Weise der Wirksamkeit der Substanz und müssen daher begriffen werden als deren *Modi* oder *Modifikationen*, d. h. als die wandelbaren Formen, in denen die Macht der Substanz (nicht besteht, sondern nur) ihre Wirksamkeit äußert.

§ 139.

Der Widerspruch im Begriff der Substanz.

1. Hier zeigt sich deutlich, daß der Begriff der Substanz, den wir vollkommen entwickelt haben, ein ungelöstes Problem

enthält, das einem Widerspruch gleichkommt. Wenn die einzelnen Dinge sind, so leuchtet ein, daß sie der Substanz gegenüber nur akzidentell, nur deren Akzidenzen, nur deren Modifikationen sein können und nichts für sich sind. Aber wie kommt es überhaupt, die Substanz vorausgesetzt, zur Existenz der Dinge? Wie kommt die Substanz dazu, sich zu modifizieren? Ist nicht jede Modifikation bedingt? Ist nicht das Bedingte akzidentell? Ist das Akzidentelle nicht das Gegenteil des Substantiellen? Wenn also die Substanz sich modifiziert, so erscheint sie in Formen, die das Gegenteil ihrer selbst sind. Wenn aber ihre Wirksamkeit nur in Modifikationen besteht, so ist die Wirksamkeit der Substanz nicht die Bejahung, sondern die Verneinung ihrer Macht. Ihre Macht offenbart sich in der Ohnmacht der Dinge, sie offenbart sich nur in dieser Ohnmacht. Wenn aber die unbedingte Macht nur in bedingten und ohnmächtigen Erscheinungen zur Wirklichkeit kommt: wo bleibt das Unbedingte? Wo bleibt die Macht? Wo bleibt die Substanz?

2. Unmöglich also können die Dinge durch die Substanz sein. Die Substanz ist nicht die erzeugende, sondern bloß die vernichtende Macht der Dinge. Die Substanz macht die Dinge nicht, sondern macht sie zu Akzidenzen. Ist aber die Substanz nur die vernichtende Macht der Dinge, so setzt sie deren Existenz voraus, so ist sie selbst nicht voraussetzungslos, nicht unbedingt. Wo also bleibt die Substanz?

3. Die Substanz ist der wirksame, aber nur negative Grund der Dinge. Sie ist der wirksame Grund des Nichtseins oder der Nichtigkeit der Dinge. Wenn aber die Substanz nur diese Wirksamkeit ist, so liegt ihr Widerspruch am Tage. Ihre Wirksamkeit ist erfüllt, wenn die Dinge aufhören zu sein. Wenn sie vernichtet sind, so ist kein Grund mehr, sie zu vernichten; so ist mit der Erfüllung der Wirksamkeit auch diese selbst, so ist mit der Wirksamkeit auch die Macht der Substanz aufgehoben und verzehrt. Wo also bleibt die Substanz? Jeder negative Grund lebt von seinem Gegenteil. Jede vernichtende Macht verzehrt sich selbst.

4. Die Akzidenzen können nur begriffen werden als enthalten in der Substanz. Die Substanz kann nur begriffen werden als die in den Akzidenzen wirksame Macht. Sie ist das absolut mächtige Wesen; die Akzidenzen sind die absolut ohnmächtigen. Wie kann der Ohnmacht die Macht inwohnen? Substanz und Akzidenzen passen nicht zueinander, und das Verhältnis, wie wir es auch erwägen, kommt überall in Widerspruch mit sich selbst.

Zusatz. Unter den philosophischen Systemen ist es bekanntlich die Lehre Spinozas gewesen, die den Begriff der Substanz, als der unbedingten, alles bewirkenden Macht, zum Prinzip der Weltordnung erhoben und alle Dinge begriffen hat als Akzidenzen oder Modi der einen Substanz. Die Widersprüche dieses Begriffs sind auch die Widersprüche dieses Systems.[1]

§ 140.

2. Die Notwendigkeit als Kausalität.

Ursache und Wirkung.

Die Substanz oder die notwendige Sache soll begriffen werden als unbedingte Macht. Solange sie nur die vernichtende Macht der Dinge ist, oder solange die Dinge nur die Akzidenzen der Substanz sind, ist deren Wirksamkeit selbst bedingt durch das Dasein der Dinge, die nicht durch die Substanz gesetzt, sondern mit ihr gegeben sind. Unbedingt ist die Substanz erst dann, wenn sie begriffen wird als die erzeugende Macht der Dinge. Unbedingt ist die notwendige Sache erst dann, wenn sie begriffen wird als die ursprüngliche Sache oder als *Ursache*.

1. Die Ursache ist das wahrhaft wirkliche, weil wirkende Wesen, durch dessen Tätigkeit die Dinge erzeugt werden. Was der Ursache entspricht, ist nicht das Akzidenz, sondern die Wirkung. Die Wirkung entsteht nicht bloß aus der Ursache, sondern durch dieselbe. Es ist zwischen Ursache und Wirkung keine andere Vermittlung als die hervorbringende Tätigkeit der

[1] Vgl. meine Geschichte der neueren Philosophie. Band II. 5. Aufl. 3. Buch. Kapitel 13.

Ursache selbst. Diese Tätigkeit macht den Übergang von der Ursache zur Wirkung. Aber diese Tätigkeit ist eben die Ursache selbst. Daher ist es die Ursache, die in die Wirkung übergeht. Daher ist die Macht der Ursache in der Wirkung gegenwärtig. Daher ist die Wirkung selbst wieder wirksam; sie ist selbst wieder Ursache, die Wirkungen hat.

2. Wir müssen den Begriff der Ursache genau unterscheiden von anderen Begriffen, mit denen er häufig gleichbedeutend genommen wird, wie Kraft, Grund, Anlage, Bedingung usf. Die Ursache unterscheidet sich von der Kraft durch die Ursächlichkeit (Ursprünglichkeit). Die Ursache unterscheidet sich vom Grunde (Anlage und Bedingung) durch die erzeugende Tätigkeit. Weder die Anlage noch die Bedingung sind erzeugender oder hervorbringender Natur. Ein Beispiel soll den Unterschied klar machen. Nehmen wir z. B. ein Gedicht, wie den goetheschen Faust. Wäre die Anlage oder die Disposition zu diesem Gedicht nicht in dem Genius des Dichters enthalten gewesen, nimmermehr wäre diese Dichtung entstanden. Aber diese Anlage hat das Gedicht nicht erzeugt. Wären nicht zugleich so viele Eindrücke und Einflüsse von außen förderlich und in der Seele des Dichters mächtig gewesen, nimmermehr wäre das Gedicht entstanden. Aber diese Bedingungen haben das Gedicht nicht erzeugt. Weder jene Anlage noch diese Bedingungen sind die Ursache der Dichtung. Ihre Ursache ist einzig und allein die dichterische Tätigkeit, die eben dieses Gedicht geschaffen hat. Das Gedicht ist ein Werk des Dichters. Die Ursache dieses Gedichts ist der den Faust dichtende Goethe.

3. Die Wirkung verhält sich zur Ursache ganz anders als das Akzidenz zur Substanz. So mächtig die Substanz, so ohnmächtig das Akzidenz. Dagegen so mächtig die Ursache, so mächtig die Wirkung. Weil die Ursache in die Wirkung übergeht, darum ist die Wirkung mächtig; weil sie mächtig ist, darum ist sie nicht wirkungslos, darum ist sie selbst wieder wirksam d. h. Ursache. So ist die erzeugende

Tätigkeit der Ursache eine fortwirkende Macht, deren Wirklichkeit dem Kausalzusammenhange der Dinge gleichkommt.

4. Wenn dieser Kausalzusammenhang in einer bestimmten Wirkung aufhörte, so würde diese Finalwirkung nicht wieder wirksam, nicht wieder Ursache sein, so würde in ihr die erzeugende Tätigkeit, also die Ursache selbst aufgehoben sein, so würde sowohl die Wirkung als die Ursache ihrem Begriff widersprechen. Es gibt daher in der Kausalität keinen endlichen Abschluß, kein Punktum finale. Wenn aber der Kausalzusammenhang ins Endlose fortgeht, so haben wir den endlosen Progreß, der überhaupt dem Begriff und insbesondere dem der Kausalität widerstreitet, weil sich in ihm die wirkende Tätigkeit, also die Ursache nie vollendet. Die Kausalität vollendet sich, ohne daß sie aufhört, wenn sie sich in den Wirkungen auf die Ursache zurückbezieht; wenn der Kausalzusammenhang, um die Sache bildlich auszudrücken, nicht eine begrenzte gerade Linie beschreibt, die in einem bestimmten Punkt endet, auch nicht in endloser gerader Linie fortläuft, sondern in einem beständigen Kreislaufe zirkuliert.

§ 141.

3. Die Notwendigkeit als Wechselwirkung.

Die Gemeinschaft.

Die Kausalität ist weder endlich noch endlos. Im ersten Fall hört die Ursache auf, im zweiten kommt die Wirkung nicht zustande; in keinem von beiden ist die Kausalität wahrhaft kausal. Sie will als vollendet gedacht werden. Sie ist nur dann wirklich vollendet, wenn sich die Wirkung auf die Ursache zurückbezieht und als wirksame Macht in dieselbe eingeht. Dann ist die Wirkung selbst wirksam in Rücksicht auf die Ursache. Die Wirkung wird kausal in betreff der Ursache, und die Ursache wird Effekt in betreff der Wirkung. Jede Seite ist sowohl Ursache als Wirkung; jede ist beides zugleich in Rücksicht auf die andere: die Kausalität ist nicht mehr einseitig, sondern doppel- und wechselseitig. Diese

wechsel- oder gegenseitige Kausalität bezeichnen wir als Wechselwirkung. Die wirksamen Mächte setzen sich gegenseitig voraus, sie sind also zusammen und bilden eine notwendige Gemeinschaft.

1. Der Begriff der Ursache fordert den der Wechselwirkung, der Begriff der Kausalität fordert den der Gemeinschaft. Die Wirkung entsteht durch die Ursache, durch deren hervorbringende Tätigkeit. Aber wie das Werden nur als Gewordenes (§ 81), so kann auch das Hervorbringen nur als Hervorgebrachtes, die Ursache nur als Wirkung begriffen werden. Ursache ist, was Wirkungen erzeugt. Also ist es die Wirkung, welche die Ursache erst zur Ursache macht. Ohne Wirkung gibt es keine Ursache. Vor der Wirkung ist die Ursache noch nicht wirklich Ursache. Sie wird es in der Tat erst mit und durch die Wirkung. So müssen wir die Wirkung in Rücksicht auf die Ursache begreifen als deren Wirkung und Ursache, und ebenso müssen wir die Ursache in Rücksicht auf die Wirkung begreifen als deren Ursache und Wirkung. Der Künstler ist die Ursache seiner Werke, und wieder sind es die Werke, die den Künstler zum Künstler machen, nicht bloß für die Welt, die den Künstler nur aus seinen Werken erkennt, sondern für ihn selbst, dessen erzeugende Tätigkeit durch jede ihrer Wirkungen belebt und vorwärtsgedrängt wird, denn jede dieser Wirkungen wird ein mitwirkender Faktor in der schaffenden Tätigkeit des Künstlers.

2. Man muß die Wechselwirkung nicht so verstehen, als ob die Bedingungen, durch welche die Wirkung entsteht, erst durch die Wirkung entstehen. Das ist eine handgreifliche Ungereimtheit. Sondern darin liegt die Notwendigkeit der Wechselwirkung, daß die erzeugende Tätigkeit erst aus der Wirkung als Ursache hervorgeht, also die Wirkung selbst als Macht in die Ursache eingeht und zurückwirkt. Schopenhauer, der die Substanz gleichsetzt der Materie und die Kausalität gleichsetzt der materiellen Veränderung, behält für die Wechselwirkung nichts übrig und erklärt sie darum für einen völlig

ungereimten Begriff. In der Tat ſei die Wechſelwirkung unmöglich. Man nenne Wechſelwirkung, was in der Tat fortſchreitende Kauſalität ſei, nämlich eine ſolche Kauſalität, in der die Wirkung eine ihrer Urſache gleichartige Wirkung erzeuge. A erzeugt B, B erzeugt ein anderes A, das wieder Urſache eines anderen B wird uſf. So iſt der Regen die Urſache der Dünſte, die wieder Regen erzeugen; aber der Regen, den die Dünſte bewirken, iſt natürlich ein anderer, als der die Dünſte bewirkt hat. Dieſes Beiſpiel wird niemand für eines der Wechſelwirkung gelten laſſen; es iſt darum ſehr leicht, in dieſem Beiſpiel die Wechſelwirkung zu widerlegen.

Um aber dem Beiſpiel das Beiſpiel entgegenzuſetzen, ſo gibt es andere, in denen die wechſelſeitige Kauſalität ebenſo einleuchtend iſt, als in dem angeführten die einſeitige. Wenn zwei Körper ſich gegenſeitig anziehen oder drücken oder ſtoßen uſf., ſo iſt jeder ſowohl anziehend als angezogen, ſowohl drückend als gedrückt uſf. Die Anziehung iſt auf jeder der beiden Seiten Gegenzug, der Druck Gegendruck, der Stoß Gegenſtoß. Wenn ſich Perſonen in einem Vertrage zu gegenſeitigen Leiſtungen verpflichten, ſo iſt die Rechtskauſalität nicht einſeitig, ſondern doppelſeitig; die Leiſtung iſt nicht bloß auf der einen, die Gegenleiſtung nicht bloß auf der andern Seite, ſondern die Leiſtung jeder Seite iſt Gegenleiſtung, denn jeder erfüllt ſeine Leiſtung unter der Bedingung, daß der Andere die ſeinige auch erfüllt. Wenn Menſchen einander in Liebe und Freundſchaft angehören, da wird Liebe durch Liebe bewirkt; aber die Liebe iſt auf der einen Seite nicht bloß Urſache, auf der andern nicht bloß Wirkung, ſondern ſie iſt auf jeder Seite Gegenliebe. Wenn dies nicht der Fall iſt, wenn in der Liebe eine einſeitige Kauſalität ſtattfindet und die Empfindung des Einen auf die des Andern wartet, ſo iſt das Verhältnis beider äußerſt mangelhaft und von einer wirklichen Gemeinſchaft nicht die Rede.

3. Wir verſtehen alſo unter der Wechſelwirkung diejenige

Kausalität oder Ursache, die sich in ihrer Wirkung auf sich selbst zurückbezieht, die in der Wirkung die Ursache d. h. sich selbst verwirklicht. Die wirkende Tätigkeit oder Kausalität muß demnach gedacht werden als Prozeß der Selbstverwirklichung. Mit diesem neuen Problem, welches der Begriff der Wechselwirkung enthält, erheben wir uns über alle vorhergehenden Begriffe und machen daher an diesem Punkt einen natürlichen Abschnitt unserer Entwicklung.

Der Begriff der notwendigen Beziehung machte den Unterschied zwischen den Kategorien des Seins und denen des Wesens. Der Begriff des Selbstes (der wirkenden Tätigkeit, die auf sich zurückgeht) macht den Unterschied zwischen den neuen Kategorien, die noch vor uns liegen, und allen früheren. Vergleichen wir die entwickelten Begriffe mit dem Begriff der Entwicklung, der das Thema und den Inhalt unseres ganzen Systems bildet (§ 75), so sehen wir deutlich, wie wir uns diesem Ziele immer mehr genähert haben, wie der Begriff der Entwicklung im Fortgang unserer Untersuchung immer deutlicher und vollständiger hervortritt, und daß der Begriff der Selbstverwirklichung dem der Entwicklung näher kommt als alle früheren.

Zusatz 1. Die Kategorien der Wirklichkeit waren Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Notwendigkeit; Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung. Aristoteles und die formale Logik hatten die Begriffe der Möglichkeit, Tatsächlichkeit, Notwendigkeit in den Urteilen der Modalität hervorgehoben. Kant hat in seiner Tafel der Kategorien die drei ersten Begriffe als Kategorien der Modalität, die drei folgenden als Kategorien der Relation bezeichnet, entsprechend den Formen des kategorischen, hypothetischen, disjunktiven Urteils. Ihm gelten die Kategorien zugleich für Erkenntnisbegriffe, für Prinzipien alles Erkennbaren. In Rücksicht auf die Urteilsformen haben sie logische Geltung, in Rücksicht auf alle Gegenstände möglicher Erfahrung (die Erscheinungen) haben sie metaphysische. Aus den Kategorien der Modalität löst Kant die Postulate des empirischen Denkens, aus denen der Relation die Analogien der Erfahrung: die Grundsätze der Substanz, der Kausalität (der Erzeugung), der Wechselwirkung (der Inhärenz, Konsequenz, Komposition).

Zuſatz 2. Daß die Subſtanz den Begriff der Kauſalität und dieſe zu ihrer Vollendung den Begriff der Wechſelwirkung fordert, zeigt auf das deutlichſte das Syſtem Spinozas. Spinoza begreift alle Dinge als Akzidenzen oder Modi einer Subſtanz; er begreift die eine Subſtanz (Gott) als die wirkende, innere Urſache aller Dinge; er begreift zuletzt die Liebe des Menſchen zu Gott (dieſe Wirkung Gottes) als die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, und ſo wird dieſe Lehre notwendig fortgetrieben zu dem Begriffe einer urſächlichen Tätigkeit, die auf ſich ſelbſt zurückgeht.

Dritter Abschnitt.
Der Begriff und der Zweck.

Siebentes Kapitel.
Das Subjekt.

§ 142.
Die Erklärung des neuen Problems.

1. Die Selbstverwirklichung als Subjekt.

1. Der Begriff der Selbstverwirklichung oder des selbsttätigen Wesens hat sich uns mit Notwendigkeit ergeben. Schon in dem Begriff der Substanz war dieser Begriff angelegt, noch deutlicher in dem der Ursache, unverkennbar als nächstes Problem in dem der Wechselwirkung. Die Substanz sollte begriffen werden als das unbedingte Wesen; alles Bedingte ist durch sie und in ihr. Aber das Bedingte kann in der Substanz und durch dieselbe nur dann sein, wenn die Substanz sich selbst bedingt, wenn sie als selbsttätig gedacht wird, also als Selbst, als der Begriff, um den es sich jetzt handelt. Gibt es nichts Bedingtes, so gibt es auch kein Unbedingtes, denn unbedingt ist nur dasjenige, von dem alles Andere abhängt. Ist das Bedingte außer dem Unbedingten, so ist das letztere selbst bedingt. Also muß das Unbedingte so gedacht werden, daß es das Bedingte in sich schließt. Ist das Bedingte im Unbedingten durch ein Anderes gegeben, so wäre in diesem Falle das Unbedingte ebenfalls bedingt. Also kann das Bedingte im Unbedingten nur durch dieses selbst gegeben sein, es ist nur dadurch möglich, daß sich das Unbedingte selbst bedingt. So kommen wir notwendig zu dem Begriff des selbsttätigen Wesens, der auf sich selbst bezüglichen und zurückwirkenden

Tätigkeit. Die Urſache will begriffen ſein als urſprüngliches Weſen; ſie iſt aber nur dann wahrhaft urſprünglich, wenn ſie nicht Wirkung eines anderen Weſens, ſondern Urſache ihrer ſelbſt iſt, causa sui, wie auch Spinoza die Subſtanz von vornherein durch dieſen Begriff erklärt hat. Was aber Urſache ſeiner ſelbſt iſt, das iſt ein ſelbſttätiges, ſich verwirklichendes Weſen, alſo ein Selbſt. Dieſer Begriff ſoll jetzt ausdrücklich gedacht und entwickelt werden.

2. Wir wollen das ſelbſttätige Weſen im Unterſchiede von der Subſtanz und Urſache als *Subjekt*, im Unterſchiede von der Notwendigkeit als *Freiheit*, im Unterſchiede von Weſen und Sein, den beiden Problemen der vorhergehenden Abſchnitte, als *Begriff* bezeichnen. Der Übergang zu dem neuen Problem darf daher auch gelten als der Übergang von dem Begriff der Subſtanz zu dem des Subjekts, von dem Begriff der Notwendigkeit zu dem der Freiheit. Bei dieſem Übergange durchbricht das Denken die Schranke, die namentlich Jacobi ihm ſetzen wollte, der das Denken nur für ein fortgeſetztes Bedingen und Ableiten, darum die Notwendigkeit und Kauſalität für die höchſte, unüberſteigliche Aufgabe des Denkens, darum die Lehre Spinozas für die höchſte Leiſtung der Philoſophie anſah.

3. Der Übergang von dem Begriffe der Subſtanz zu dem des Subjekts liegt in der Geſchichte der Metaphyſik ſelbſt deutlich am Tage. Verſtehen wir unter Subjekt zunächſt nichts anderes als die ſelbſttätige, ſelbſtbeſtimmte Subſtanz oder Individualität, ſo hat dieſen Fortſchritt Spinoza ſelbſt vorbereitet und in den letzten Begriffen ſeiner Lehre angelegt, Leibniz hat ihn wirklich vollzogen. Der Übergang, von dem wir reden, iſt der Fortſchritt von Spinoza zu Leibniz.

§ 143.

2. Die Selbſtverwirklichung als Freiheit.

Nun iſt es nur ein anderer Ausdruck für dieſelbe Sache, wenn wir dieſen Fortſchritt zugleich als den Übergang von

dem Begriffe der Notwendigkeit zu dem der *Freiheit* bezeichnen. Man spricht von einer Freiheit im Gegensatze zur Notwendigkeit, von einer Freiheit, die alle Notwendigkeit ausschließt und in der vollkommenen Indetermination des Handelns, in der Willkür besteht: das ist die Freiheit zu wollen. Von dieser Freiheit ist hier nicht die Rede. Die Moral hat sich in ihrer Grundlegung mit dieser Frage, die eine der schwierigsten ist, zu beschäftigen: ob es eine solche Freiheit gibt oder nicht? Wir haben es hier nicht mit der Freiheit zu wollen, sondern mit der Freiheit des Wirkens zu tun, mit der freien Tätigkeit, die sich nicht darin von der Notwendigkeit unterscheidet, daß sie nicht notwendig ist (sie würde dann zufällig sein), sondern darin, daß sie den Charakter der *Selbsttätigkeit* hat. Was sich selbst betätigt und in aller seiner Wirksamkeit nichts anderes tut, als sein eigenes Wesen d. h. sich selbst verwirklicht, nennen wir frei. Diese freie Tätigkeit ist keineswegs die Abwesenheit der Determination, sondern Selbstdetermination. Diese Tätigkeit ist durchgängig begründet und darum notwendig; aber ihr Grund ist ein Selbst, ein Subjekt, das sich bestimmt, das in aller Tätigkeit nur sein eigenes Wesen ausdrückt und nie etwas anderes wird, als es seinem inneren Vermögen nach ist. Die Notwendigkeit, die mit der Selbsttätigkeit oder Selbstverwirklichung zusammenfällt, nennen wir Freiheit. Das ist die Freiheit, ohne welche die Entwicklung nicht begriffen werden kann (§ 70, Nr. 3).

Zusatz. Auch *Spinoza*, der die Willensfreiheit verneint, begreift die ursprüngliche Kausalität (causa sui) als Freiheit. Wahrhaft tätig sein und frei sein: diese beiden Begriffe fallen bei Spinoza zusammen. Alle Wirksamkeit ist frei, die das Leiden ausschließt, die nicht von außen bestimmt wird, die lediglich aus eigenem Vermögen handelt. Auch *Leibniz*, der die Freiheit im Sinne der Willkür verneint, begreift die Selbstdetermination, die mit der Selbstverwirklichung (Entwicklung) zusammenfällt, als Freiheit. Auch *Kant*, der die moralische Freiheit bejaht, unterscheidet davon die transzendentale und redet von einer Kausalität durch Freiheit, von einer freien oder ursprünglichen Kausalität, die ihre Wirksamkeit aus sich beginnt, also den Charakter *initiativer* Tätigkeit hat.

§ 144.

3. Die Selbstverwirklichung als Begriff.

Es ist demnach nicht schwer einzusehen, warum die Selbstverwirklichung als Subjektivität und Freiheit bezeichnet wird. Warum wir sie aber im Unterschiede von Wesen und Sein mit dem Worte Begriff bezeichnen, liegt weniger klar am Tage. Sind Wesen und Sein nicht auch Begriffe? Aber in keiner den Begriffen des Seins und Wesens angehörigen Kategorie ist Selbstverwirklichung oder Subjekt gedacht worden. Wenn wir also das Subjekt gleichsetzen dem Begriff und darum von dem Begriffe des Begriffs reden, so muß hier dieses Wort in einer engeren Bedeutung gelten. Nun gelten die Begriffe in der engeren Bedeutung für unsere subjektiven Vorstellungen der Dinge, die von den Dingen ausdrücklich unterschieden werden, wie das Subjekt vom Objekt. Diese Begriffe sind in einem Subjekte, aber sie sind nicht selbst Subjekte, und es muß daher auffallen, daß wir gerade mit diesem Worte das Subjekt oder das selbsttätige Wesen, die freie Wirksamkeit bezeichnen.

1. Gehen wir von dieser subjektiven Bedeutung des Worts aus, die unserm Verständnis zunächst liegt. Wir reden von dem Begriff einer Sache und verstehen darunter keineswegs jede beliebige Vorstellung, die wir uns davon machen, sondern eine bestimmte, vollkommen deutliche und geordnete Vorstellung, die genau ausdrückt, was die Sache ist, nicht mehr und nicht weniger. Man kann, sagt einmal Aristoteles in seiner Ethik, auf tausend Arten schlecht, aber nur auf eine Art gut sein. Dasselbe gilt von den Begriffen der Dinge. Wir können eine Sache auf tausend Arten falsch vorstellen, aber nur auf eine richtig. Der Begriff, der die Sache wahrhaft ausdrückt, ist nur einer. Alle anderen Vorstellungen sind falsch, also der Sache gegenüber unmöglich. Mithin ist der wahre Begriff der Sache notwendig. Jede willkürliche Vorstellung ist davon ausgeschlossen. Was aber macht den Begriff notwendig? Was nötigt uns, die Sache so und nicht anders zu denken? Es ist die Natur der Sache, die unseren Begriff vollkommen bestimmt.

Wie aber kann die Natur der Sache unseren Begriff bestimmen, wenn wir sie nicht vorstellen? Nun ist die wahre Vorstellung der Sache einzig und allein deren Begriff. Es ist darum der Begriff der Sache, der uns nötigt, sie so und nicht anders zu denken. Unser subjektives Begreifen tut nichts anderes, als daß es den wirklichen Begriff der Sache verdeutlicht, d. h. in seine Elemente auflöst und daraus zusammensetzt. Was also die Sache selbst ausmacht, ist nichts anderes als ihr Begriff. Was in unserem Begreifen geschieht, ist nichts anderes als die Verdeutlichung dieses Begriffs. Die Sache ist daher vollkommen gleich dem Begriff. Dieser Begriff ist es, der sowohl die Sache in ihrer Objektivität, als unseren subjektiven Begriff derselben vollkommen und durchgängig bestimmt.

2. Ich nehme um der Deutlichkeit willen ein Beispiel. Es handle sich um die Vorstellung oder den Begriff eines Quadrats. Es gibt davon nur eine Vorstellung, die richtig ist; alle anderen sind falsch. Zu dieser wahren Vorstellung gehören eine Menge Bestimmungen. Sowohl die Menge als die Ordnung und der Zusammenhang dieser Bestimmungen ist genau durch die Natur der Sache gegeben. Eine Bestimmung mehr, und der Begriff ist falsch; eine Bestimmung weniger, und der Begriff ist falsch; eine der notwendigen Bestimmungen am falschen Orte, und der Begriff ist verwirrt. Was müssen wir vorstellen, um ein Quadrat zu denken? Offenbar eine Raumgröße, und zwar eine Fläche, eine ebene Fläche, die begrenzt und zwar von vier Seiten begrenzt ist, die sich in ihrer Lage so zueinander verhalten, daß die gegenüberliegenden parallel sind: also ein Parallelogramm, und zwar ein solches, in dem die anstoßenden Seiten so gegeneinander geneigt sind, daß sie rechte Winkel bilden: also ein rechtwinkliges Parallelogramm, und zwar ein solches, dessen Seiten gleich sind. Ein solches gleichseitiges rechtwinkliges Parallelogramm ist ein Quadrat. Ein Quadrat ist nichts anderes als dieser Begriff. Nenne ich das Quadrat in diesem Fall die Sache, das gleichzeitige rechtwinklige Parallelogramm den Begriff dieser

Sache: was ist noch für ein Unterschied zwischen Sache und Begriff? Offenbar keiner. Der Begriff ist die Sache, und die Sache ist der Begriff.

3. In dem Begriff des Begriffs wird klar, was in dem Begriffe des Dinges unklar war. Wie verhalten sich die vielen Eigenschaften zu dem einen Dinge? (§ 125, § 126.) Das Quadrat ist ein Ding mit vielen Eigenschaften; es ist Raumgröße, Fläche, Ebene, begrenzte Ebene, Viereck, Parallelogramm, rechtwinklig, gleichseitig. Der Zusammenhang dieser Eigenschaften und ihre Vereinigung in einem und demselben Dinge ist hier vollkommen klar. Der Raum enthält in sich die Möglichkeit der Fläche, diese die Möglichkeit der Ebene, diese die Möglichkeit der Begrenzung; ihre einfachste Begrenzung ist das Dreieck, die nächste Zusammensetzung das Viereck; dieses hat gegenüberliegende Seiten, diese können parallel sein, also enthält das Viereck die Möglichkeit des Parallelogramms, dieses kann rechtwinklig oder schiefwinklig sein, beide können gleichseitig oder ungleichseitig sein: das rechtwinklige, welches gleichseitig ist, nennen wir Quadrat. Werden wir noch fragen, wie kommt das Quadrat zu seinen vielen Beschaffenheiten, da es klar ist, wie es dieselben in sich vereinigt; wie jede derselben entsteht durch die Determination einer Möglichkeit und die Ausschließung aller anderen? Wie viele Möglichkeiten liegen zwischen Raum und Quadrat? Die Raumgröße kann Linie, Fläche, Körper sein; sie ist in diesem Fall Fläche, also weder Linie noch Körper; die Fläche kann eben und nicht eben sein, sie ist in diesem Fall Ebene; die Ebene kann begrenzt und unbegrenzt sein, sie ist in diesem Fall begrenzt und zwar von vier Seiten; das Viereck kann Parallelogramm und Nichtparallelogramm (Trapez und Trapezoid) sein, es ist in diesem Fall Parallelogramm; dieses kann rechtwinklig und schiefwinklig (Rhombus und Rhomboid) sein, es ist in diesem Fall rechtwinklig; das rechtwinklige Parallelogramm kann gleichseitig und ungleichseitig (Oblongum) sein, es ist in diesem Fall gleichseitig d. h. Quadrat: damit sind

alle Möglichkeiten erschöpft und der Begriff ist vollendet, indem er vollkommen bestimmt ist. Was in dem Quadrat sachlich ausgedrückt wird, ist dieser Begriff, nichts anderes. Was in dem Quadrat gedacht wird, ist dieser Begriff, nichts anderes.

4. Was sich daher in der Sache und in unserem Denken der Sache verwirklicht, ist nichts anderes als der Begriff. Er allein vereinigt viele Bestimmungen in sich. Und die wirkliche Vereinigung vieler Bestimmungen kann nur als Begriff, d. h. nur so gedacht werden, daß in jeder folgenden Bestimmung die vorhergehende determiniert wird, so daß es eine Grundbestimmung ist, die sich fortschreitend spezifiziert.

Wir müssen die gegebene Erklärung erweitern. Nicht bloß viele Bestimmungen vereinigt jeder Begriff in sich, sondern alle Bestimmungen überhaupt sind in gewisser Weise mit jedem Begriffe verknüpft. Jeder Begriff nämlich hat seinen genau bestimmten Ort in der Begriffswelt, in dem globus intellectualis; er verhält sich zu allen übrigen Begriffen, die einen in sich begreifend, in anderen selbst begriffen, wieder andere von sich ausschließend. Die Begriffe verhalten sich zueinander, wie die Bestimmungen eines und desselben Begriffs; sie bilden eine Ordnung fortschreitender Spezifikation, vom Allgemeinsten stufenmäßig herabsteigend durch alle möglichen Determinationen bis zum Speziellsten, von diesem stufenmäßig emporsteigend zum Allgemeinsten. In dieser Stufenreihe der Begriffe ist jeder Begriff ein bestimmtes Glied, er ist den einen untergeordnet, den anderen übergeordnet, den dritten nebengeordnet. Er verhält sich zu allen übergeordneten als Subjekt, zu allen untergeordneten als Prädikat, zu allen nebengeordneten als negatives Subjekt und Prädikat. Denn die nebengeordneten Begriffe schließen sich gegenseitig aus. (§ 21, Nr. 3—5.)

5. So löst der Begriff das Problem, welches durch die Kategorien des Seins nicht gelöst werden konnte und durch die des Wesens nicht gelöst worden ist: er ist wirklich die Einheit aller Bestimmungen. Das Sein war Einheit, aber nicht

Totalität. Das Wesen war Totalität, aber nicht Einheit. Das Sein war darum nicht Totalität, weil es als ein bestimmtes Sein (Qualität, Quantität, Maß) begriffen werden mußte und als ein Bestimmtes immer Anderes außer sich hat. (§ 110, Nr. 3.) Das Wesen war darum nicht wirkliche Einheit, weil die notwendige Beziehung oder das Verhältnis seine Grundform bildet. Die Einheit, welche der Begriff ausmacht, kann nicht gedacht werden durch die Beziehung des Einen auf das Andere, auch nicht durch den Übergang des Einen ins Andere, sondern nur durch die stufenmäßig fortschreitende Spezifikation des Allgemeinen, durch die stufenmäßig fortschreitende Verallgemeinerung des Besonderen. Wo aber stufenmäßiges Fortschreiten stattfindet, da ist Entwicklung. Wo Entwicklung stattfindet, da ist Selbstverwirklichung. Und weil es der Begriff allein ist, der seine Bestimmungen setzt, indem er sie entwickelt: darum haben wir die Selbstverwirklichung (Selbstspezifikation) mit dem Worte Begriff bezeichnet.

Zusatz. Hier entsteht die Frage: wie wird der Begriff entwickelt? Wie muß die Einheit der in ihm enthaltenen Bestimmungen gedacht werden? Wir können diese Frage auch so aussprechen: was ist der Begriff seinem Inhalt nach und wie wird dieser Inhalt klar und deutlich erkannt? Was sind die Begriffe und wie werden sie verdeutlicht? In dieser Form fällt die Frage zusammen mit dem Thema der formalen Logik, sofern sie Denklehre ist. Man hat deshalb die folgenden Kategorien unter dem Namen „subjektive Logik" von den vorhergehenden als „objektiver Logik" unterscheiden wollen (Hegel). Mir scheint diese Bezeichnung nicht glücklich, da die früheren Kategorien den subjektiven Charakter ebensowenig entbehren, als die folgenden den objektiven, und da insbesondere der Begriff des Objekts den des Subjekts voraussetzt.

In betreff der formalen Denklehre, mit der dieses Kapitel sich deckt, weise ich zurück auf die Propädeutik und namentlich auf die dort entwickelte aristotelische Logik (§ 22 bis § 44).

§ 145.

Die Begriffsmomente.

Der Begriff ist die Einheit aller Bestimmungen. Er ist diese Einheit, sofern in ihm das Allgemeine vollkommen spezi-

fiziert oder bestimmt ist. Diese Spezifikation des Allgemeinen ist keine unmittelbare, sondern eine stufenmäßig vermittelte oder entwickelte Einheit. Also haben wir in dem Begriff folgende Momente zu unterscheiden: 1) den Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält, 2) die nähere Bestimmung, welche der Begriff nehmen muß, um sich vollkommen zu spezifizieren, und 3) diese vollkommene Bestimmtheit selbst, die entweder nicht näher spezifiziert werden soll oder überhaupt nicht näher spezifiziert werden kann, weil alle Möglichkeiten in ihr erschöpft sind.

Wir wollen das erste Moment das Allgemeine, das zweite das Besondere, das dritte das Bestimmte oder Einzelne (Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelnheit) nennen.

Zusatz. So ist z. B. das Quadrat ein vollkommen spezifiziertes Viereck. Aber das Viereck kann nur Quadrat werden, sofern es Parallelogramm ist; das Parallelogramm kann nur Quadrat werden, sofern es rechtwinklig ist; das rechtwinklige Parallelogramm ist nur Quadrat, sofern es gleichseitig ist. Also verhalten sich Viereck, Parallelogramm, Quadrat, oder auch Parallelogramm, rechtwinkliges Parallelogramm, Quadrat, wie Allgemeines, Besonderes, Bestimmtes (Einzelnes). In dem kantischen Begriff der Erkenntnis verhalten sich Urteil, synthetisches Urteil, synthetisches Urteil a priori, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes. In dem kantischen Begriff von Raum und Zeit verhalten sich Vorstellung, anschauliche Vorstellung, reine Anschauung, wie Allgemeines, Besonderes, Einzelnes (§ 43, Zusatz 1).

§ 146.

1. Der Begriff als das Allgemeine.

Wie muß das Allgemeine gedacht werden? Diese Frage bildet das Thema einer Menge logischer Streitigkeiten. In dem Begriff ist keine Bestimmung gesetzt, die nicht aus ihm selbst folgt. Also muß der Begriff gedacht werden als der Grund, der alle Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält. In dieser Rücksicht nennen wir ihn das Allgemeine.

1. Vergleichen wir das Allgemeine in diesem Sinn mit dem Besonderen, so ist in diesem nichts enthalten, was nicht auch in jenem enthalten wäre; das Besondere verhält sich zum

Allgemeinen, wie die Folge zum Grund, wie das Bestimmte zum Unbestimmten oder Bestimmbaren, wie die Form zur Materie, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. So erscheint dieses Verhältnis, ausgedrückt in Kategorien, die ihrem Wert nach unter diesem Verhältnis stehen. Aber soviel leuchtet sogleich ein, daß in keinem Falle das Allgemeine dem Inhalte nach ärmer sein kann, als das Besondere, daß darum der Satz der gewöhnlichen Logik nicht gelten darf: „je allgemeiner die Begriffe werden, um so inhaltsloser; je spezieller sie werden, um so gehaltvoller; Allgemeinheit (Umfang) und Inhalt der Begriffe stehen in umgekehrtem Verhältnis". In Wahrheit ist im Besonderen nichts enthalten, was nicht im Allgemeinen auch enthalten (begründet) wäre. Das Allgemeine enthält als möglich, was im Besonderen als wirklich gesetzt ist. Da nun Möglichkeit und Wirklichkeit den Inhalt des Begriffs nicht treffen (wie Kant gründlich genug gezeigt hat), so enthält das Allgemeine denselben Inhalt als das Besondere. Und da im Besonderen gewisse Bestimmungen nur dadurch als wirklich gesetzt werden, daß andere ausgeschlossen sind, die das Allgemeine ebenfalls als mögliche in sich schließt, so enthält das Allgemeine der Möglichkeit nach *mehr* Bestimmungen als das Besondere; es ist daher seinem Inhalt nach nicht ärmer als dieses, sondern im Gegenteil reicher.

2. Allerdings ist in einem gewissen Sinn das Allgemeine ärmer als das Besondere. Es ist weniger spezifiziert als dieses. Achtet man bloß auf die Bestimmungen, die im Allgemeinen wirklich gesetzt sind, so kann man solcher Bestimmungen nicht so viele aufzählen als im Besonderen. Aber dann nimmt man das Allgemeine nicht, sofern es ein Allgemeines, sondern sofern es selbst ein Besonderes ist, sofern es selbst gewisse Bestimmungen als wirklich gesetzte enthält. Man nimmt dann das Allgemeine nicht als das zu Spezifizierende, sondern als das Spezifizierte und läßt es damit unter den Begriff des Besonderen fallen. Auf diesem Standpunkt steht die formale Logik mit ihrem Urteil über das Verhältnis des

Allgemeinen und Beſonderen. Indem ſie bloß auf die Beſtimmungen achtet, die wirklich geſetzt ſind, ſieht ſie von denen ab, die als mögliche in dem Begriff liegen, und indem ſie von dieſen abſtrahiert, ſo kommt ſie zu einem abſtrakt Allgemeinen, welches das wahrhaft Allgemeine nicht iſt. Der Satz der formalen Logik: „je allgemeiner die Begriffe ſind, um ſo ärmer iſt ihr Inhalt", iſt ein leeres Urteil, denn er ſagt im Grunde nichts anderes als: je weniger ein Begriff ſpezifiziert iſt, um ſo weniger iſt er ſpezifiziert.

3. Dieſes abſtrakt Allgemeine iſt demnach nichts anderes als ein Auszug aus dem Beſonderen, es iſt das Beſondere mit Weglaſſung gewiſſer Beſtimmungen, es iſt nur privativ, nicht potentiell. Da nun der Begriff ſich in demſelben Maße verwirklicht, als er ſeine Beſtimmungen ſetzt, ſo wird er in demſelben Maße unwirklich gemacht, als ihm Beſtimmungen entzogen werden. Die Abſtraktion hebt darum die Wirklichkeit des Begriffs auf und gibt einen unwirklichen oder bloß ſubjektiven Begriff, eine gemachte Allgemeinheit, ein logiſches Abſtraktum, das keine reelle, ſondern nur eine nominelle Bedeutung hat. Dieſem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Nominaliſten: universalia sunt nomina. Es iſt eine bloße Teilvorſtellung, die der Sache nicht gleichkommt und die Spinoza daher mit Recht für einen inadäquaten Begriff erklärt.

4. Je beſtimmter die Begriffe ſind, um ſo genauer ſind ſie unterſchieden. Je mehr Beſtimmungen man ihnen entzieht, um ſo weniger ſind ſie unterſchieden, um ſo mehr ſtimmen ſie überein. Wenn man die Beſtimmungen wegläßt, in denen ſich die Begriffe unterſcheiden, ſo behält man nur diejenigen übrig, in denen ſie übereinſtimmen. Das logiſche Abſtraktum iſt daher vielen Begriffen gemeinſam. Es gilt als deren gemeinſchaftliches Prädikat. Da nun das Subjekt dem Prädikate untergeordnet iſt, ſo begreift das gemeinſchaftliche Prädikat viele Subjekte unter ſich; darum ſagt man von dem logiſchen Abſtraktum, daß es viele Begriffe unter ſich faſſe, und nennt dieſes Verhältnis die Quantität oder den Umfang des

Begriffs. Je mehr Begriffe das logische Abstraktum unter sich faßt, um so größer ist sein Umfang, seine Quantität, um so allgemeiner im Sinn der Abstraktion ist der Begriff, um so geringer die Bestimmungen, die er als wirkliche in sich enthält, d. h. um so ärmer sein Inhalt. Daher der Satz der formalen Logik: je größer der Umfang eines Begriffs, um so geringer sein Inhalt; Umfang und Inhalt der Begriffe stehen in umgekehrtem Verhältnis.

5. Wir begreifen das Allgemeine als den Grund des Besonderen, als den Begriff, der alle seine Bestimmungen der Möglichkeit nach in sich enthält, als die wirksame Macht, welche diese Bestimmungen aus sich setzt und hervorbringt. Diese Allgemeinheit, welche die wahrhaft logische und begriffsgemäße ist, nennen wir im Unterschiede von dem abstrakt Allgemeinen das konkret oder real Allgemeine, im Unterschiede von der gemachten Allgemeinheit, von dem logischen Abstraktum, die erzeugende Allgemeinheit. Dieses Allgemeine entsteht nicht aus dem Besonderen, sondern das Besondere entsteht aus ihm. Es ist der Begriff als Grund oder die Gattung. Diesem Allgemeinen gegenüber gilt der Satz der Realisten: universalia sunt realia (§ 49, Nr. 3).

Zusatz. Derselbe Begriff kann als abstrakt Allgemeines und als konkret Allgemeines gedacht werden. Es fragt sich, auf welche Art er richtig gedacht wird. Ich will diesen wichtigen Punkt an einem einfachen Beispiel deutlich machen. Ich nehme z. B. den Begriff des Vierecks. Wenn ich bei dem Qubrat davon absehe, daß es gleichseitig, rechtwinklig und Parallelogramm ist, so behalte ich nichts übrig als eine Figur mit vier Seiten: das abstrakte Viereck. Wenn ich die Raumgröße als Fläche, als ebene begrenzte Fläche, als von vier Seiten begrenzte Fläche denke, so denke ich nichts als ein Viereck. Aber ich kann dieses Viereck nicht denken ohne zwei Paar gegenüberliegender Seiten; ich kann diese gegenüberliegenden Seiten nicht denken, ohne zu denken, daß sie entweder parallel oder nicht parallel sind, daß entweder ein Paar oder beide Paar parallel sind. Ich kann also das Viereck nicht denken, ohne in ihm die Möglichkeit auch des Parallelogramms vorzustellen; ich kann das Parallelogramm nicht denken, ohne zu denken, daß die anstoßenden Seiten Winkel bilden, die entweder rechte oder schiefe Winkel sind. Ich

kann weder das rechtwinklige noch das schiefwinklige Parallelogramm denken, ohne zu denken, daß in beiden die anstoßenden Seiten entweder gleich oder ungleich sind. Denke ich im rechtwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieser Seiten, so denke ich Quadrat, im andern Fall Oblongum; denke ich im schiefwinkligen Parallelogramm die Gleichheit dieser Seiten, so denke ich Rhombus, im andern Fall Rhomboid. Also kann ich das Viereck nicht denken, ohne zu denken, daß es sowohl Parallelogramm als Trapez und Trapezoid, daß es als Parallelogramm sowohl rechtwinklig als schiefwinklig, daß es als rechtwinkliges sowohl Quadrat als Oblongum, daß es als schiefwinkliges sowohl Rhombus als Rhomboid sein kann, und daß jedes wirkliche Viereck sich in einem dieser Fälle befindet. Das ist der wirklich allgemeine Begriff des Vierecks: der wahre Begriff desselben.

Was ist das abstrakte Viereck? Ein Viereck, welches keine der Bestimmungen hat, in denen sich die besonderen Vierecke unterscheiden, sondern nur die Bestimmungen, in denen sie übereinstimmen: also ein Viereck, welches weder Quadrat noch Oblongum, weder Rhombus noch Rhomboid, weder Trapez noch Trapezoid ist. Was ist das für ein Viereck? Offenbar kein wirkliches. So ist der abstrakte Begriff des Vierecks der unwirkliche Begriff desselben.

§ 147.

2. Der Begriff als das Besondere.

Das Allgemeine kann nur gedacht werden als seine Bestimmungen setzend, als sich spezifizierend und dadurch seinen Begriff verwirklichend. Es kann nicht bestimmungslos sein, sonst wäre es leer und ohne Inhalt, also nicht wirklich allgemein. Es kann nicht von außen oder durch ein Anderes bestimmt werden, sonst hätte es ein Anderes außer sich und wäre also nicht wahrhaft allgemein. Es kann nur sich selbst bestimmen. Das Allgemeine, sofern es bestimmt ist, nennen wir das Besondere. Die Gattung, sofern sie bestimmt ist, nennen wir die Art. Die Art ist die besondere Gattung. Das Besondere ist das bestimmte oder spezifizierte Allgemeine.

1. Wie der Begriff des Besonderen gefaßt wird, hängt davon ab, wie der Begriff des Allgemeinen gefaßt ist. Wird das Allgemeine gedacht, wie es gedacht werden muß, als der

hervorbringende Grund des Besonderen, so ist dieses seine innere und notwendige Bestimmung, die in der Natur des Allgemeinen enthalten und durch dieselbe vollkommen bedingt ist. Wird dagegen das Allgemeine abstrakt genommen, so werden in ihm nur die wenigen Bestimmungen gedacht, die es hat als wirklich gesetzte, aber nicht diejenigen, die notwendig daraus folgen, so kann jede weitere Spezifikation nur als eine äußere Zutat erscheinen, als ein „Merkmal", das wir dem Begriff hinzufügen, so gilt das Besondere als eine durch uns gemachte Determination.

2. Das Besondere ist von dem Allgemeinen, die Art ist von der Gattung unterschieden. Worin besteht dieser Unterschied? Offenbar in dem, was die Spezies zur Spezies, die Art zur Art macht. Darum hat man den Unterschied, der das Besondere charakterisiert und von dem Allgemeinen unterscheidet, die spezifische Differenz oder den artbildenden Unterschied (διαφορὰ εἰδοποιός) genannt. Wie man das Allgemeine auffaßt, so wird diese Differenz begriffen. Nimmt man das Allgemeine abstrakt, so wird das unterscheidende Merkmal von außen hinzugefügt: dann unterscheidet sich das Besondere vom Allgemeinen darin, daß es mehr Merkmale hat als dieses. Das Plus ist auf seiten des Besonderen. Nimmt man dagegen das Allgemeine konkret als den erzeugenden Grund des Besonderen, so hat das Allgemeine im Besonderen eine seiner Bestimmungen gesetzt, indem es andere, die es als mögliche enthält, ausgeschlossen hat; dann unterscheidet sich das Besondere vom Allgemeinen darin, daß es weniger Möglichkeiten hat. Das Minus ist auf seiten des Besonderen. Die Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen ist die Differenz der in dem Allgemeinen enthaltenen Möglichkeiten. Diese Differenz fällt also in das Allgemeine selbst und das letztere kann ohne diese Differenz nicht gedacht werden; sie ist von dem Allgemeinen unabtrennbar (διαφορὰ ἀχώριστος). Wird dagegen die Bestimmung, die das Besondere ausmacht, dem Allgemeinen als „Merkmal" von außen hinzugefügt,

so fällt die Differenz nicht in das Allgemeine, sie ist diesem gegenüber zufällig und davon abgesondert (διαφορὰ χωριστή).

3. Die Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen ist also, richtig betrachtet, die Differenz der in dem Allgemeinen enthaltenen Bestimmungen. Da nun das Allgemeine alle seine Bestimmungen setzt, jede gesetzte Bestimmung aber eine Spezifikation des Allgemeinen oder ein Besonderes (Art) ist, so ist die wirkliche Differenz zwischen dem Allgemeinen und Besonderen die Differenz der Besonderen oder die Differenz der Arten. Das Allgemeine schließt alle seine Bestimmungen in sich; die Besonderen, sofern sie different sind, schließen sich gegenseitig aus. Das Allgemeine ist der Inbegriff alles Besonderen, in ihm sind die besonderen Bestimmungen alle enthalten und verbunden: das Allgemeine bildet die Konjunktion der Besonderen. Dagegen sind die Besonderen (Arten) voneinander getrennt, jedes setzt seine Bestimmungen, indem es die der anderen ausschließt: dieses gegenseitige Verhältnis der Besonderen ist die Disjunktion.

Zusatz 1. Worin besteht die Differenz zwischen Quadrat und Viereck? Nicht darin, daß es mehr Bestimmungen enthält, als das Viereck im allgemeinen; nicht darin, daß diesem gewisse Merkmale hinzugefügt werden, die es nicht hat; sondern darin, daß das Quadrat eine Reihe von Bestimmungen ausschließt, die das Viereck seinem Begriff nach enthält. Das Quadrat ist ein besonderes Viereck. Es ist dieses besondere Viereck dadurch, daß es nicht Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid ist. So ist die Differenz zwischen Quadrat und Viereck im allgemeinen gleich der Differenz zwischen dem Quadrat und den übrigen Arten der Vierecke. Das Viereck im allgemeinen kann sowohl Quadrat als auch Oblongum, als Rhombus usf. sein. Das ist die Konjunktion der Besonderen im allgemeinen. Das bestimmte wirkliche Viereck ist entweder Quadrat oder Oblongum oder Rhombus usf. Das ist die Disjunktion der Besonderen.

Zusatz 2. Die Differenz der Besonderen fällt in das Allgemeine; dieses geht in den Unterschied der Besonderen ein, indem es dieselben aus sich hervorbringt. Es teilt sich selbst ein, indem es sich spezifiziert und besondert. Das ist die innere, notwendige, natürliche Einteilung. Dagegen das abstrakt Allgemeine schließt jene Differenz von sich aus. Die Merkmale, durch die es spezifiziert wird, werden

ihm von außen hinzugefügt, durch diese Merkmale wird es eingeteilt. Das ist die äußere, zufällige, künstliche Einteilung. Das logische Abstraktum ist nichts anderes als eine Summe gemeinschaftlicher Merkmale. Diese werden gebildet durch Abstraktion. Es ist der Rest, den man übrig behält, wenn man von den Begriffen die spezifischen Differenzen abzieht. Dann werden die differenten Merkmale äußerlich hinzugetan und das Abstraktum wird eingeteilt. Das ist die Kunst des Abstrahierens und Dividierens, der Divisionen und Subdivisionen, mit einem Worte der Mechanismus der formalen Logik. „Wenn ihr lernt alles reduzieren und gehörig klassifizieren!"

§ 148.

3. Der Begriff als das Einzelne.

Das Besondere ist das Allgemeine in seiner Determination; die Art ist die besondere (spezifizierte) Gattung. Also ist in dieser Determination das Besondere selbst wieder ein Allgemeines, die Art selbst wieder Gattung. Ist das Besondere aber selbst allgemeiner Natur, so enthält es Bestimmungen in sich, die als solche noch nicht gesetzt sind, aber gesetzt sein wollen. Also muß sich das Besondere selbst wieder besondern oder spezifizieren; die Gattung teilt sich in Arten, die Art in Unterarten. Das Besondere muß demnach gedacht werden nicht als die vollendete, sondern als die fortschreitende Spezifikation des Allgemeinen. Das Allgemeine selbst muß gedacht werden als begriffen in einer fortschreitenden und zunehmenden Besonderung und Selbstspezifikation.

1. Wenn diese Besonderung ins Endlose fortgeht, ohne sich je zu vollenden, wenn die Arten sich immer wieder in neue Arten spalten, die wieder in Arten zerfallen, so löst sich das Allgemeine auf in einen endlosen Progreß, in dem immer wieder neue Bestimmungen hervortreten, die gesetzt sein wollen. Wenn aber die Reihe der zu setzenden Bestimmungen sich nie vollendet, so ist ein Begriff, der alle Bestimmungen in sich schließt, unmöglich, so gibt es nichts Allgemeines. Der endlose Progreß widerspricht dem Denken; er widerspricht hier insbesondere dem Begriff des Allgemeinen.

2. Also fordert dieser Begriff die Vollendung der Spezifikation. Es ist auch leicht zu sehen, wo diese Besonderung ihr Ziel erreicht. Da nämlich das Allgemeine gedacht werden muß als fortschreitende und zunehmende Selbstspezifikation, da es also mit jedem Schritte sich mehr spezialisiert und gleichsam mehr zuspitzt, so muß die Besonderung des Allgemeinen zuletzt in eine Spitze auslaufen, die nicht weiter spezifiziert werden kann. In diesem Punkte hat das Allgemeine seine Bestimmungen erschöpft, hier hat es seine Spezifikation und damit sich selbst vollendet. Diese Besonderheit, in welcher das Allgemeine vollkommen und durchgängig bestimmt ist, nennen wir das Einzelne. Diese Art, die sich nicht mehr in Unterarten teilen läßt, nennen wir das Individuum.

3. Das Allgemeine wird begriffen als sich spezifizierend. Diese Besonderung ist vollendet im Individuum. Das Einzelne kann sich nicht mehr besondern, es kann nicht spezieller werden, als es ist. (Von einer „Individualisierung des Einzelnen" zu reden, ist einer jener Widersprüche, die in das Reich des Unsinns gehören und darum auch nur in diesem stark bevölkerten Reiche vorkommen.) Wenn nun das Allgemeine nur soweit reicht, als die Möglichkeit der Spezifikation, diese Möglichkeit aber im Individuum aufgehoben ist, so erscheint das Einzelne als das Nicht-Allgemeine, als dessen Gegenteil und Verneinung, so erscheint auch das Allgemeine als das Gegenteil und die Verneinung des Einzelnen, und das Allgemeine und Einzelne verhalten sich dann als kontradiktorische Gegenteile, wie A und NichtA. Ist nun das Allgemeine im Gegensatz zum Einzelnen das abstrakt Allgemeine (die Summe der gemeinschaftlichen Merkmale), so wollen wir das Einzelne im Gegensatz zum Allgemeinen das abstrakt Einzelne nennen. Wird das Allgemeine abstrakt gefaßt, so gilt dasselbe auch von dem Begriff des Einzelnen. Gelten die Begriffe für abstrakte Allgemeinheiten, so muß das Einzelne als solches für etwas gelten, von dem es keinen Begriff gibt; die abstrakte Einzelnheit erscheint darum als begrifflos. Wird das Be-

greifen dem Abstrahieren gleichgesetzt, so ist es von beiden Seiten begrenzt: durch solche Vorstellungen, von denen nichts mehr abstrahiert werden kann, und durch solche, von denen noch nichts abstrahiert worden ist. Die Grenze nach oben ist die leere, inhaltslose Allgemeinheit, die gar keine Merkmale mehr hat; die Grenze nach unten ist die durchgängig bestimmte Einzelnheit, die unendlich viel Merkmale enthält.

4. In Wahrheit ist das Allgemeine nicht abstrakt, sondern konkret. In Wahrheit wird im Besondern nichts anderes spezifiziert als das Allgemeine, darum nennen wir die Besonderung die Selbstspezifikation des Allgemeinen, weil dieses der alleinige Grund und zugleich die alleinige Ursache des Besonderen ist. Diese Besonderung ist im Einzelnen vollendet. Darum ist das Einzelne nicht die Verneinung, sondern die Verwirklichung des Allgemeinen. Dieses ist im Einzelnen so wenig verneint, als die Möglichkeit in der Wirklichkeit. Der Satz: „das Einzelne ist nicht allgemein" ist ebenso sophistisch und ebenso ungereimt, als wenn man urteilen wollte: „das Wirkliche ist nicht möglich". Der konkreten Allgemeinheit entspricht die konkrete Einzelnheit, die in ihrer besonderen Art selbst allgemeiner Natur ist. In dieser Einzelnheit ist das Allgemeine erfüllt. In ihr ist es wirklich. Darum können wir das Einzelne auch als das wirklich Allgemeine bezeichnen.

Wir haben das Allgemeine als Selbstverwirklichung begriffen; es enthält die besonderen Bestimmungen nicht bloß in sich, sondern bringt sie aus sich hervor, es spezifiziert sich selbst; es ist subjektiver Natur. Nun ist das Selbst nur wirklich als dieses Einzelne, als dieses einzelne Subjekt. Darum muß das Allgemeine in die Einzelnheit eingehen; darum muß sich die Gattung individualisieren. Wo bliebe das Selbst, wenn es kein Einzelnes wäre? Wo bliebe das Allgemeine, wenn es nicht sich besonderte, wenn es kein Selbst wäre? Darum ist das Einzelne in Wahrheit das Allgemeine selbst. Darum ist der wirkliche Begriff die allgemeine Einzelnheit, das konkrete Subjekt.

5. Die Differenz des Allgemeinen und Besonderen war die Differenz der Besonderen; die Differenz zwischen Gattung und Art war die Differenz der Arten. Diese Differenz setzt sich fort, solange die artbildenden Unterschiede dauern, solange die Arten sich wieder in Arten spalten. Das Individuum hat keine Unterart. Das Einzelne läßt sich nicht mehr besondern. Also ist im Einzelnen die Differenz der Besonderen, im Individuum die Differenz der Arten zu Ende. Diese Differenz hört hier auf; mit ihr die Differenz des Allgemeinen und Besonderen, der Gattung und Art. Diese Differenz ist hier ausgeglichen und damit aufgehoben. Die Individuen (derselben nächsten Gattung) sind daher nicht mehr verschiedene Arten, sondern *gleichartige* Subjekte. So hebt sich im Einzelnen die Differenz des Allgemeinen und Besonderen auf; wir begreifen daher das Einzelne als die Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Gerade darum nennen wir es *konkrete* Einzelnheit oder Subjektivität. Für die formale Logik fällt das Allgemeine und Einzelne in der größten Differenz auseinander; für uns fällt diese Differenz im Begriffe des Einzelnen in denselben Punkt.

§ 149.

Der Begriff des Einzelnen.

Die Begriffsbestimmung.

Wie also muß das Einzelne gedacht werden? Es muß begriffen werden aus dem Besonderen als seiner nächsten Gattung, die selbst begriffen werden muß aus dem Allgemeinen als ihrem Grunde. Das Einzelne will gedacht sein als das Allgemeine in seiner vollkommen bestimmten Besonderung. Der Begriff des Einzelnen ist daher gleich diesen Bestimmungen des Allgemeinen und Besonderen, durch die er vollkommen erklärt wird. Diese Gleichung nennen wir die *Definition* oder Begriffsbestimmung. Die Definition geht vom Allgemeinen zum Besonderen; sie ist mithin spezifizierend. Sie schreitet in dieser Spezifikation genau und stetig vorwärts, indem sie vom Allgemeinen zum Besonderen die Mitglieder durchläuft und

eine Reihe bildet, in der jedes vorhergehende Glied sich zu dem folgenden verhält, wie die nächste Allgemeinheit zu ihrer nächsten Besonderheit: sie ist mithin in ihrer Spezifikation vollständig und in ihrem Fortschritt stetig. Sie begreift jede Bestimmung aus der nächsten Allgemeinheit als ihrem Grunde: sie ist mithin in dem Setzen der Bestimmungen durchaus genetisch. (§ 43.) Eine solche Definition, welche die Begriffsbestimmungen in begriffsgemäßer Ordnung genetisch setzt oder entstehen läßt, nennen wir **Begriffsentwicklung**.

Der Begriff des Einzelnen wird gedacht, indem er entwickelt wird. Alle Bestimmungen, die in dieser Entwicklung gesetzt werden, sind seine Prädikate; er ist deren Subjekt. Der Begriff als das Subjekt seiner Prädikate ist das **Urteil**. Nun wird jede Begriffsbestimmung genetisch gesetzt, d. h. sie ist vermittelt oder begründet. Der Begriff als das Subjekt vermittelter (begründeter) Prädikate ist das vermittelte (begründete) Urteil oder der **Schluß**. Also ist die Begriffsbestimmung notwendig Urteil und Schluß. Oder der Begriff muß als Urteil und Schluß gedacht werden. Was notwendig gedacht werden muß, ist Kategorie. Darum sind Urteil und Schluß nicht bloß willkürliche oder bloß subjektive Denkoperationen, sondern notwendige Formen der Begriffsbestimmung. Der Begriff wird nicht bloß im Urteil, sondern selbst als Urteil gedacht, wie denn auch in jedem wirklichen Begriffe soviele Urteile enthalten sind.

§ 150.

Die Begriffsbestimmung als Urteil.

Wir nehmen das Urteil als Begriffsbestimmung, als notwendige Form der Begriffsentwicklung, als eine Bedingung der Definition, und erklären damit in Rücksicht auf die Lehre vom Urteil unsere Aufgabe und unseren Gesichtspunkt. Wir handeln nur von den Urteilen, die gedacht werden müssen, die einen notwendigen Inhalt, einen wirklichen Erkenntniswert haben, die genau in der Richtung liegen, deren Ziel die Defi-

nition ist. Es mag andere Urteile geben, die auch gedacht werden können, die der äußeren Form nach möglich sind, die aber gar keinen Erkenntniswert haben, gar nichts zur wirklichen Begriffsbestimmung beitragen: diese Urteile sind uns an dieser Stelle wertlos und müssen es sein. Unsere Frage heißt: welches sind die Urteile, in denen der Begriff gedacht werden muß? Welches sind die Urteile, die zur Definition dienen? Je bedeutungsvoller und mächtiger das Urteil in dieser Rücksicht ist, um so größer ist sein Erkenntniswert, um so entwickelter ist seine Form. Wenn durch das bloße Urteil als solches die wirkliche Begriffsbestimmung nicht ausgemacht und vollendet werden kann, so werden wir hier den Mangel entdecken, der dem Urteil anhaftet; so werden wir daraus die Einsicht lösen, daß die Aufgabe des Urteils durch das Urteil allein nicht gelöst werden kann, und es wird sich zeigen, welche weitere Lösung diese Aufgabe fordert. Diese Untersuchung nennen wir die Entwicklung der Urteile.

1. Die formale Logik (nicht die aristotelische) sieht von dem Erkenntniswert der Urteile geflissentlich ab und beschäftigt sich bloß mit der formalen Möglichkeit der Urteile. Sie hat gefunden, daß in Rücksicht auf das Prädikat jedem Urteil eine bestimmte Qualität, in Rücksicht auf das Subjekt eine bestimmte Quantität, in Rücksicht auf die Copula eine bestimmte Modalität, in Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat eine bestimmte Relation zukommt. Sie hat unterschieden, welche Arten der Qualität, Quantität, Modalität, Relation des Urteils möglich sind, und demnach eine Reihe von Urteilsformen aufgezählt: das positive, negative, unendliche; das allgemeine, besondere, einzelne; das assertorische, problematische, apodiktische; das kategorische, hypothetische, disjunktive Urteil. Sie hat dann mit besonderem Eifer versucht, die Urteilsformen durch Zusammensetzung zu vervielfältigen; und auf diese Weise ist die Lehre vom Urteil in eine unfruchtbare und öde Breite ausgedehnt worden. Dagegen hat man neuerdings von verschiedenen Seiten bemerkt,

daß viele dieser Unterschiede gar nicht mehr in die logische Form, sondern nur in den grammatischen oder rhetorischen Ausdruck fallen, und unter diesem Gesichtspunkt hat man versucht, die Urteilsformen zu vereinfachen. Wenn sich z. B. das kategorische Urteil auch hypothetisch ausdrücken läßt, warum das hypothetische Urteil noch vom kategorischen unterscheiden? Wenn sich das partikulare Urteil durch eine andere Wortform sogleich in ein universelles verwandeln läßt, warum das partikulare Urteil noch unterscheiden vom universellen? Mit solchen Einwürfen will man die Urteilsformen, womit die formale Logik eine Art Überschwemmung angerichtet hat, in die Enge treiben.

2. Der wesentliche Mangel ist, daß die formale Logik keine Möglichkeit und keinen Probierstein hat, die Werte der Urteile zu unterscheiden. Ich nehme z. B. die beiden Urteile: „das Quadrat ist weiß" und „das Quadrat ist ein Parallelogramm"; ich will, daß wir die formale Logik diese beiden Urteile wie zwei Exemplare, die ich ihr vorlege, bestimme und auseinanderhalte. Ihre Erklärung lautet: „beide Urteile sind ihrer Qualität nach positiv, ihrer Quantität nach unbestimmt, ihrer Modalität nach assertorisch, ihrer Relation nach kategorisch". Für die formale Logik wiegen also diese beiden Urteile in der vorgelegten Form gleich, sie kann sie nicht unterscheiden; und doch wird durch das erste von dem Begriff der Sache gar nichts erkannt, durch das zweite dagegen wird dieser Begriff bestimmt. Jede Definition des Quadrats, in der das Prädikat weiß vorkommt, ist falsch. Jede Definition des Quadrats, in welcher der Begriff Parallelogramm *nicht* vorkommt, ist falsch. Für die formale Logik sind die beiden Urteile nicht unterschieden, die ihrem Erkenntniswerte nach soweit unterschieden sind, daß mit dem ersten Urteile gar nichts von der Sache und mit dem zweiten die Sache ihrem Wesen nach begriffen ist.

3. Die hegelsche Logik hatte diesen Mangel richtig erkannt; sie wollte ihn wegräumen, indem sie die Lehre vom

Urteil mit der dialektischen Methode zu durchdringen suchte. Eine Entwicklung der Urteilsformen gibt zugleich eine genaue Unterscheidung ihrer Erkenntniswerte. Also die Urteilsformen sollten entwickelt werden. Welche wurden entwickelt? Dieselben, welche die formale Logik aufführt. Wie bei Kant die gewöhnliche Logik mit ihren Urteilsformen als Leitfaden diente zur Auffindung der Kategorien, so diente sie bei Hegel und seiner Schule als Leitfaden zur Entwicklung der Urteile. Die Urteilsformen der gewöhnlichen Logik werden als Material aufgenommen, und dieses Material wird jetzt durch die dialektische Methode gestaltet. Aus der Tafel oder dem Kataloge der Urteilsformen wird jetzt eine Stufenreihe. Die formale Logik unterscheidet Urteile der Qualität, Quantität, Modalität, Relation. Die hegelsche Logik unterscheidet als die Hauptstufen der Begriffsentwicklung Sein, Wesen, Begriff. Dieselbe Unterscheidung fordert die Entwicklung der Urteile. So unterscheidet diese Logik Urteile des Seins, des Wesens, des Begriffs. Das ist die Form, in welche das gegebene und überkommene Material der Urteilsformen aufgehen muß, wo möglich ohne Rest. Die Urteile der Qualität (nach altem Namen) werden entwickelt als Urteile des Seins oder des Daseins (der Unmittelbarkeit), die der Quantität als Urteile des Wesens oder der Reflexion. Was aber geschieht mit den noch übrigen Urteilsformen der Modalität und Relation? Entweder sie müssen getrennt werden, wie sie in der formalen Logik getrennt sind, oder man muß sie vereinigen und zusammen aufgehen lassen in die dritte noch übrige Entwicklungsstufe der Urteile: in die Urteile des Begriffs. Hegel hat sie getrennt. Er unterscheidet, gegen das Schema seiner Methode und offenbar von dem Vorbilde der formalen Logik bestimmt, vier Entwicklungsformen der Urteile. Zu den Urteilen des Daseins (positives, negatives, unendliches Urteil) und der Reflexion (singulares, partikulares, universelles Urteil) fügt er die Urteile der Notwendigkeit und des Begriffs. Die Urteile der Relation nach kantischem Namen sind bei ihm die Urteile

der Notwendigkeit (das kategorische, hypothetische, disjunktive). Die Urteile der Modalität nach altem Namen sind bei ihm die des Begriffs (das assertorische, problematische, apodiktische). Erdmann läßt die Urteile der Modalität und Relation zusammen in die Urteile des Begriffs aufgehen. Er unterscheidet das unmittelbare, wesentliche, begründete oder vollständige Begriffsurteil (Urteil der Freiheit). Das erste ist kategorisch und assertorisch, das zweite hypothetisch und problematisch (doch heißt es zugleich Urteil der Notwendigkeit oder Zwangsurteil), das dritte ist disjunktiv und apodiktisch.

4. Man sieht sogleich, daß an dieser Stelle die hegelsche Logik vollkommen beherrscht ist von dem Ansehen der formalen Logik. Diese ist hier das Vorbild, dem sie folgt; sie hält die Leine, an der hier die hegelsche Logik schwimmt. Offenbar hat die letztere die Probe ihrer Rechnung so gemacht: die Urteile sind vollständig entwickelt, wenn alle Urteilsformen, welche die gewöhnliche Logik an die Hand gibt, dialektisch untergebracht sind. Sie gerät darüber in Widerspruch mit ihren eigenen Begriffen. Die Urteile der Modalität sind die der Möglichkeit, Wirklichkeit (Tatsächlichkeit), Notwendigkeit. Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit sind Kategorien der Wirklichkeit, also des Wesens. Wie kommen diese Urteile dazu, Urteile des Begriffs zu heißen? Das disjunktive Verhältnis erklärt sich aus dem Begriff der Besonderen (der Arten), der selbst aus dem des Allgemeinen erklärt sein will: dieses Verhältnis folgt aus dem Wesen des Begriffs. Wie kommt das disjunktive Urteil dazu, als Urteil der Notwendigkeit zu gelten im Unterschiede von den Urteilen des Begriffs? Mit einem Worte: die hegelsche Logik und die formale haben sich hier ineinander verwirrt, und in dieser Verwirrung hat die Lehre vom Urteil keineswegs an Klarheit und Einfachheit gewonnen. Ich muß diesen Vorwurf um so stärker hervorheben, weil meine eigene frühere Entwicklung der Lehre vom Urteil davon betroffen wird.

§ 151.

1. Das Urteil der einfachen Subsumtion.

Das kategorische und positive Urteil.

Das Urteil ist Begriffsbestimmung. Der Begriff mußte gedacht werden als das Einzelne und dieses als die (vollkommen bestimmte) Besonderung des Allgemeinen. Darum ist die erste und einfachste Form des Urteils die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine. Das Einzelne ist Subjekt, das Allgemeine ist dessen Prädikat. Die Formel heißt: das Einzelne ist das Allgemeine (E = A); es ist das Allgemeine, das die Beschaffenheit des Einzelnen ausmacht. Wir wollen dieses Urteil, welches das erste Element jeder Definition bildet, das kategorische nennen. Es ist die einfache Subsumtion des Begriffs unter seine Gattung, des Einzelnen unter seinen Begriff. Ich bestimme einen Begriff, indem ich zunächst erkläre, was er im Allgemeinen ist. Dies geschieht im kategorischen Urteil, das sich als einfache Bejahung ausspricht.

Zusatz. Man kann dieses Urteil auch das der (einfachen) Bestimmung oder Subsumtion nennen. Es kann in dieser seiner einfachen Form nur bejahend sein. Denn ich bestimme einen Begriff durch das, was er ist, nicht durch das, was er nicht ist. Einen Begriff bestimmen heißt ihn qualifizieren. Darum kann diese Begriffsbestimmung auch das Urteil der Qualität heißen. Der Begriff wird nicht durch jedes beliebige Prädikat qualifiziert, sondern nur durch ein solches, das sein allgemeines Wesen ausdrückt. So wird das Quadrat nicht qualifiziert durch die Farbe oder das Material, aus dem es besteht (denn weder die Kreide noch die Weiße machen das Quadrat zum Quadrat), sondern durch seine räumliche Konfiguration. So wird die Erkenntnis nicht qualifiziert, wenn ich sage, „sie ist schwierig", wohl aber, wenn ich sage: „sie ist ein Urteil".

§ 152.

2. Das Urteil der Spezifikation oder Einteilung.

A. Das negative und unendliche Urteil.

Das Einzelne ist das Allgemeine. Offenbar faßt das Allgemeine mehr in sich als nur dieses bestimmte Subjekt. Das Prädikat in dem obigen Urteil ist für das Subjekt zu

weit. Eine zu weite Bestimmung ist nicht genau, sie ist nicht bestimmt genug, sie ist also unbestimmt. Hier ist der Mangel dieser ersten und einfachsten Form des Urteils. Eine Begriffsbestimmung, die nicht bestimmt ist, enthält ein Problem, welches nicht dadurch gelöst wird, daß ich die gesetzte Bestimmung aufhebe, sondern nur dadurch, daß ich sie näher bestimme. Dies geschieht in einer neuen und höheren Urteilsform. Jede Definition erklärt den Begriff durch die Gattung und die spezifische Differenz. Wenn sie den Begriff durch die Gattung ohne die spezifische Differenz erklärt, so ist sie allemal zu weit.

1. Die nähere Bestimmung kann nur geschehen durch eine Unterscheidung oder Teilung des Allgemeinen d. h. durch ein divisives Urteil. Das Allgemeine enthält alle Besonderheiten in sich; das Einzelne nicht, es ist diese Besonderheit. Es gibt also in dem Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, die das Einzelne von sich ausschließt. In dem Urteil „das Einzelne ist das Allgemeine" wird dem Einzelnen keine der Bestimmungen abgesprochen, die in dem Allgemeinen enthalten sind. Eben darin lag die Unbestimmtheit. Also wird das Einzelne näher bestimmt, wenn das Allgemeine als sein Prädikat eingeschränkt, d. h. wenn ihm gewisse Bestimmungen des Allgemeinen abgesprochen werden: dies geschieht im negativen Urteil. Es ist dieses oder jenes Besondere nicht (E nicht = B). Das Quadrat ist kein Trapez. Die Erkenntnis ist kein ästhetisches Urteil.

Aber das negative Urteil nimmt nur diese oder jene Bestimmung des Allgemeinen von dem Gebiete des Einzelnen aus; es gibt noch andere Bestimmungen, die auszunehmen wären und in dem negativen Urteile nicht verneint sind. Die Grenze zwischen dem, was das Einzelne ist, und dem, was es nicht ist, wird in dem negativen Urteil nicht genau und vollständig gezogen. Also ist auch das negative Urteil in Rücksicht auf das Einzelne unvollständig und unbestimmt.

2. Die negative Bestimmung ist erst dann vollständig

und genau, wenn alle Bestimmungen, die das Einzelne von sich ausschließt, demselben abgesprochen werden, oder, was dasselbe heißt, wenn die Negation aller dieser Bestimmungen dem Einzelnen zugesprochen wird. Es ist das Allgemeine mit Ausnahme aller der Bestimmungen, die ihm (dem Einzelnen) nicht zukommen. Können wir alle diese Bestimmungen in einen Begriff zusammenfassen, so ist das Einzelne genau bestimmt durch die Negation dieses Begriffs. Denken wir uns das Allgemeine in zwei Gebiete gesondert, von denen das eine genau dem Begriff des Einzelnen gleichkommt, das andere dagegen alle übrigen Bestimmungen in sich schließt, so ist das Einzelne gleich dem Allgemeinen nach Abzug dieser zweiten Sphäre; es ist genau dieser Rest. Es ist, was die zweite Sphäre nicht ist. Nenne ich den Inbegriff dieser Bestimmungen B, so ist das Einzelne gleich NichtB (E = NichtB oder E = E). Ich weiß, was der Begriff nicht ist; ich weiß dadurch noch nicht, was er ist. Der Inbegriff aller der Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, ist nur im allgemeinen bestimmt und nur negativ. Was ist die Totalität dieser Bestimmungen? Sie ist alles, was E nicht ist, also NichtE. Das Allgemeine sondert sich in die beiden Gebiete, die alle seine Besonderheiten in sich schließen: E und NichtE. Wenn ich genau wüßte, was NichtE im einzelnen ist, so würde ich E bestimmen können. Aber um NichtE im einzelnen bestimmen zu können, müßte ich wissen, was E ist. Und eben dies ist das zu lösende Problem. Was ist E? Das Allgemeine nach Abzug alles NichtE. Was also ist NichtE? Das Allgemeine nach Abzug von E. Also was ist E? Wir stehen wieder bei der ersten Frage. Man hat dieses Urteil, das E durch das kontradiktorische Gegenteil von NichtE bestimmt, das unendliche oder unbestimmte genannt. In der negativen Form (die Negation trifft hier das Prädikat) heißt die Erklärung: E ist alles das nicht, was es nicht ist. In der positiven: E ist das, was es ist (E = E). Diese zweite Form heißt das identische Urteil. Das Problem der Definition.

3. Das identische Urteil enthält von neuem die Frage: was ist E? Das kategorische Urteil hat seine Gattung bestimmt, nichts weiter. Das negative Urteil hat diese oder jene Bestimmung von dem Begriffe E ausgeschlossen. Es gibt Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören. Also muß A näher bestimmt werden. Das unendliche Urteil hat die Grenze vollständig gezogen, indem es alle Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören, von dem letzteren ausgeschlossen hat. Hier entsteht die Frage: welches sind diese Bestimmungen? Solange das Allgemeine nur durch E und NichtE bestimmt ist, liegen seine Bestimmungen im unklaren und es bleibt selbst unbestimmt. Die Aufgabe der näheren Bestimmung des Allgemeinen fordert eine positive und vollständige Lösung.

Zusatz. Das kategorische Urteil erklärt: das Quadrat ist ein Viereck, das Quadrat ist ein Parallelogramm. Das negative Urteil gibt eine einschränkende Bestimmung: das Quadrat ist ein Viereck, welches kein Trapez ist. Das Quadrat ist ein Parallelogramm, welches kein Rhombus ist. Das unendliche Urteil faßt alle Vierecke, welche NichtQuadrate sind, in einen Begriff und bestimmt das Quadrat durch die Verneinung dieses Begriffs. Das Quadrat ist ein Viereck, welches kein NichtQuadrat ist. Offenbar setzen das negative und unendliche Urteil eine Unterscheidung oder Besonderung des Allgemeinen voraus: sie beruhen auf dessen unbestimmter Spezifikation. Daher das unbestimmte Urteil.

§ 153.

B. Das divisive Urteil.

Das allgemeine und partikulare Urteil.

Das Allgemeine wird nur dadurch spezifiziert, daß die in ihm enthaltenen differenten Bestimmungen dargelegt und das Allgemeine selbst in allen seinen Besonderheiten auseinandergesetzt wird. Diese Auseinandersetzung geschieht in dem wirklich spezifizierenden oder divisiven (einteilenden) Urteile. Das Allgemeine ist gleich dem Inbegriff aller seiner Bestimmungen oder Besonderheiten; die Gattung ist gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten. (A = B. C. D . . .)

und genau, wenn alle Bestimmungen, die das Einzelne von sich ausschließt, demselben abgesprochen werden, oder, was dasselbe heißt, wenn die Negation aller dieser Bestimmungen dem Einzelnen zugesprochen wird. Es ist das Allgemeine mit Ausnahme aller der Bestimmungen, die ihm (dem Einzelnen) nicht zukommen. Können wir alle diese Bestimmungen in einen Begriff zusammenfassen, so ist das Einzelne genau bestimmt durch die Negation dieses Begriffs. Denken wir uns das Allgemeine in zwei Gebiete gesondert, von denen das eine genau dem Begriff des Einzelnen gleichkommt, das andere dagegen alle übrigen Bestimmungen in sich schließt, so ist das Einzelne gleich dem Allgemeinen nach Abzug dieser zweiten Sphäre; es ist genau dieser Rest. Es ist, was die zweite Sphäre nicht ist. Nenne ich den Inbegriff dieser Bestimmungen B, so ist das Einzelne gleich NichtB (E = NichtB oder E = E). Ich weiß, was der Begriff nicht ist; ich weiß dadurch noch nicht, was er ist. Der Inbegriff aller der Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen, ist nur im allgemeinen bestimmt und nur negativ. Was ist die Totalität dieser Bestimmungen? Sie ist alles, was E nicht ist, also NichtE. Das Allgemeine sondert sich in die beiden Gebiete, die alle seine Besonderheiten in sich schließen: E und NichtE. Wenn ich genau wüßte, was NichtE im einzelnen ist, so würde ich E bestimmen können. Aber um NichtE im einzelnen bestimmen zu können, müßte ich wissen, was E ist. Und eben dies ist das zu lösende Problem. Was ist E? Das Allgemeine nach Abzug alles NichtE. Was also ist NichtE? Das Allgemeine nach Abzug von E. Also was ist E? Wir stehen wieder bei der ersten Frage. Man hat dieses Urteil, das E durch das kontradiktorische Gegenteil von NichtE bestimmt, das unendliche oder unbestimmte genannt. In der negativen Form (die Negation trifft hier das Prädikat) heißt die Erklärung: E ist alles das nicht, was es nicht ist. In der positiven: E ist das, was es ist (E = E). Diese zweite Form heißt das identische Urteil. (Das Problem der Definition.)

3. Das identische Urteil enthält von neuem die Frage: was ist E? Das kategorische Urteil hat seine Gattung bestimmt, nichts weiter. Das negative Urteil hat diese oder jene Bestimmung von dem Begriffe E ausgeschlossen. Es gibt Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören. Also muß A näher bestimmt werden. Das unendliche Urteil hat die Grenze vollständig gezogen, indem es alle Bestimmungen, die zu A, aber nicht zu E gehören, von dem letzteren ausgeschlossen hat. Hier entsteht die Frage: welches sind diese Bestimmungen? Solange das Allgemeine nur durch E und NichtE bestimmt ist, liegen seine Bestimmungen im unklaren und es bleibt selbst unbestimmt. Die Aufgabe der näheren Bestimmung des Allgemeinen fordert eine positive und vollständige Lösung.

Zusatz. Das kategorische Urteil erklärt: das Quadrat ist ein Viereck, das Quadrat ist ein Parallelogramm. Das negative Urteil gibt eine einschränkende Bestimmung: das Quadrat ist ein Viereck, welches kein Trapez ist. Das Quadrat ist ein Parallelogramm, welches kein Rhombus ist. Das unendliche Urteil faßt alle Vierecke, welche NichtQuadrate sind, in einen Begriff und bestimmt das Quadrat durch die Verneinung dieses Begriffs. Das Quadrat ist ein Viereck, welches kein NichtQuadrat ist. Offenbar setzen das negative und unendliche Urteil eine Unterscheidung oder Besonderung des Allgemeinen voraus: sie beruhen auf dessen unbestimmter Spezifikation. Daher das unbestimmte Urteil.

§ 153.

B. Das divisive Urteil.

Das allgemeine und partikulare Urteil.

Das Allgemeine wird nur dadurch spezifiziert, daß die in ihm enthaltenen differenten Bestimmungen dargelegt und das Allgemeine selbst in allen seinen Besonderheiten auseinandergesetzt wird. Diese Auseinandersetzung geschieht in dem wirklich spezifizierenden oder divisiven (einteilenden) Urteile. Das Allgemeine ist gleich dem Inbegriff aller seiner Bestimmungen oder Besonderheiten; die Gattung ist gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten. (A = B. C. D . . .)

1. Das Allgemeine als der Inbegriff alles Besonderen, die Gattung als der Inbegriff aller Arten ist die Allheit. Die Besonderen fallen sämtlich ihrem ganzen Inhalt nach in das Allgemeine. Die Frage heißt: was ist das Allgemeine? Es ist die gesamte Reihe aller seiner Besonderheiten. Was also ist das Besondere? Es ist seinem ganzen Inhalt nach das Allgemeine. Alles Besondere, also auch jedes Einzelne, ist das Allgemeine. Diese Bestimmung gibt das allgemeine Urteil (Urteil der Allheit), in welchem das singulare oder einzelne Urteil mitenthalten ist.

2. Aber die Besonderen (Arten) schließen sich gegenseitig aus, denn sie sind different. Vergleichen wir die gesamte Reihe der Besonderen mit einem ihrer Glieder, so ist in diesem nicht die ganze Reihe, sondern nur ein Teil derselben enthalten. Da nun die ganze Reihe gleich ist dem Allgemeinen, so ist das Allgemeine nicht seinem ganzen Inhalt nach, nicht in allen seinen Bestimmungen in einer Besonderheit enthalten, sondern nur mit einem Teil seiner Bestimmungen. Das Urteil der Allheit teilt sich. Nicht alle A sind B, sondern einige A sind B. Diese Bestimmung gibt das partikulare Urteil. Das Einzelne ist das Allgemeine. Das Allgemeine dagegen erfüllt nur in einem Teil seiner Bestimmungen den Begriff des Einzelnen (Einige A = B). Also entsteht die Frage: in welchem Teil seiner Bestimmungen erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen? Das Einzelne ist das Allgemeine in einer bestimmten Besonderheit. Die Frage ist: in welcher Besonderheit?

Zusatz 1. Das allgemeine und partikulare Urteil (die Urteile der Quantität nach altem Namen) sind Formen des divisiven Urteils, sie sind die beiden Seiten desselben; wie schon die alte Logik richtig bemerkt hat, daß das partikular bejahende Urteil die Umkehrung des allgemein bejahenden ist. Der allgemeine Begriff des Vierecks unterscheidet sich in Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Alle Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide sind Vierecke. Nicht alle Vierecke (einige Vierecke) sind Parallelogramme. Alle Erkenntnisse sind Urteile. Nicht alle Urteile sind Erkenntnisse. Einige Urteile sind Erkenntnisse. Welche?

Zusatz 2. Das divisive Urteil ist wohl zu unterscheiden von dem disjunktiven. Ich bemerke diesen Unterschied ausdrücklich, weil ich gefunden habe, daß man ihn übersehen und dadurch die Sache verwirrt hat. Das disjunktive Urteil ist ein Urteil der Subsumtion, nicht der Einteilung. Das divisive und disjunktive Urteil unterscheiden sich darin, daß in dem ersten das Subjekt die Gattung oder das Allgemeine ist, in dem zweiten dagegen das Besondere oder Einzelne. Die Grundform des divisiven Urteils erklärt: die Gattung ist gleich dem Inbegriff aller ihrer Arten (der Inbegriff aller Arten ist gleich der Gattung), die Form dieses Urteils ist konjunktiv, nicht disjunktiv (§ 147, Nr. 3).

§ 154.

3. Das Urteil der vollständigen Subsumtion.

Das disjunktive Urteil.

Das Einzelne ist das Allgemeine. Soweit reicht das kategorische Urteil. Es ist in demselben Maße unbestimmt, als das Allgemeine mehr enthält als das Einzelne. Was also ist das Allgemeine? Das ist die nächste Frage. Sie wird gelöst durch das Urteil der Spezifikation. Diese Spezifikation ist unbestimmt, solange sie nur negativ ist. Es gibt im Allgemeinen Bestimmungen, die dem Einzelnen nicht zukommen. Dies sagt das negative Urteil. Es gibt im Allgemeinen einen Inbegriff von Bestimmungen, der alles enthält, was das Einzelne nicht ist: einen Inbegriff, nach dessen Abzug von dem Allgemeinen dieses dem Einzelnen gleich ist. Dies sagt das unendliche (identische) Urteil. Welches also sind die Bestimmungen des Allgemeinen? Diese Frage wird gelöst durch die positive und vollständige Spezifikation. Diese Lösung gibt das divisive Urteil. Es erklärt das Allgemeine durch alle seine Besonderheiten. Alles Besondere (jedes Einzelne) ist das Allgemeine: sagt das universelle Urteil. Das Allgemeine ist nur in einer bestimmten Besonderung das Einzelne, fügt einschränkend das partikulare Urteil hinzu. Die Frage heißt: in welcher seiner Besonderheiten erfüllt das Allgemeine den Begriff des Einzelnen?

1. Diese Frage wird gelöst durch die Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, aber nicht mehr durch die ein-

fache Subsumtion, welche unbestimmt war, sondern durch die bestimmte, d. h. durch die Subsumtion des Einzelnen unter das spezifizierte, in allen seinen Bestimmungen auseinandergesetzte Allgemeine. E = A: so sagt die einfache Subsumtion (das kategorische Urteil). Was ist A? A ist B. C. D: so sagt die Spezifikation (das divisive Urteil). Diesen Bestimmungen (den Prädikaten des divisiven Urteils) muß das Einzelne subsumiert werden. Nun sind diese Bestimmungen different und schließen sich gegenseitig aus. Was unter die eine fällt, fällt nicht unter die andere. Also erklärt die bestimmte und vollständige Subsumtion: E ist entweder B oder C oder D. Diese Bestimmung gibt das disjunktive Urteil. Die Frage heißt: Was ist E? Ist es B oder C oder D?

2. Diese Frage kann nur dadurch wirklich gelöst werden, daß gezeigt wird, welche der gegebenen Bestimmungen dem Begriffe zukommt, oder welche ihm nicht zukommt. Diese Spezifikation ist nur möglich durch den Schluß. Das Problem, welches im disjunktiven Urteil enthalten ist, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. (E ist entweder B oder C oder D. Nun ist es B; also ist es weder C noch D. Oder es ist weder C noch D, also ist es B.) Es leuchtet demnach ein, daß wir die vollständige Begriffsbestimmung in der Form des Urteils nicht erreichen können; daß wir an der Stelle sind, wo das Urteil zum Schlusse drängt; daß die höchste Entwicklungsform des Urteils im disjunktiven Urteile besteht. Auch können wir deutlich voraussehen, daß die höchste Form des Schlusses der disjunktive Schluß sein wird.

Zusatz. Das disjunktive Urteil enthält alle früheren Formen der Urteile in sich. Es ist ein Urteil der Subsumtion, bedingt durch ein Urteil der Spezifikation. Es enthält die Bestimmung, welche den Begriff ausmacht (das bejahende Urteil), und zugleich enthält es Bestimmungen, die ihm widersprechen (negatives Urteil); es enthält alle Bestimmungen, die der Begriff ausschließt (unendliches Urteil). Es enthält die Bestimmung, unter welche der Begriff seinem ganzen Inhalt nach fällt (allgemeines Urteil); zugleich enthält es in seinen Prädikaten die Spezifikation eines Allgemeinen, das nicht seinem ganzen Inhalt nach mit dem besonderen Begriff zusammenfällt (partikulares Urteil).

Das kategorische Urteil bildet das erste Element jeder Definition. Das disjunktive Urteil, wenn es, wie die vorausgesetzte Spezifikation, vollständig durchgeführt ist, enthält die ganze und vollkommne Definition in sich. Sobald entschieden ist, unter welches Glied des vollständigen, disjunktiven Urteils der Begriff fällt, so ist der Begriff vollständig definiert, so ist die Definition genau (weder zu weit noch zu eng): sie ist das erfüllte, wahrhaft identische Urteil. Aber diese Entscheidung, welche die Definition vollzieht, ist nur durch den Schluß möglich. So erhellt aus allen Gründen, daß die disjunktive Urteilsform in der Tat die vollkommenste ist, die zur weiteren Begriffsbestimmung nichts übrig läßt als den Schluß. Raum und Zeit sind Vorstellungen. Was sind Vorstellungen? Sie unterscheiden sich in Anschauungen und Begriffe, die Anschauungen unterscheiden sich in reine und empirische; ebenso die Begriffe. Also Raum und Zeit sind entweder reine oder empirische Anschauungen, entweder reine oder empirische Begriffe. Die Disjunktion ist vollendet. Die Möglichkeit der vollständigen Definition ist gegeben. Wir werden sehen, wie der Schluß sie löst.

§ 155.

4. Das Urteil der Begründung. Die hypothetische Urteilsform.

Das assertorische, problematische, apodiktische Urteil.

Es sind also drei Hauptformen, in denen sich das Urteil entwickelt und die Aufgabe der Begriffsbestimmung immer eingehender löst: drei Formen, die sich auf eine völlig einfache und natürliche Weise, ohne alle dialektische Künstelei, aus der Natur des Begriffs und der Aufgabe des Urteils ergeben. In der ersten Form wird der Begriff durch seine Allgemeinheit bestimmt; in der zweiten wird die Allgemeinheit (Gattung) in ihre Besonderheiten (Arten) unterschieden, d. h. spezifiziert; in der dritten wird der Begriff bestimmt durch diese so spezifizierte Allgemeinheit. Das Prädikat enthält eine Reihe von Bestimmungen, von denen nur eine dem Begriff gleichkommt und dessen Wesen trifft. E ist entweder B oder C oder D. Was ist E? Ist es B oder C oder D? Warum kommt die eine dieser Bestimmungen ihm eher zu als die andere? Vielmehr, warum hat es nur die eine und nicht die andere? Man sieht deutlich, daß jede

weitere Spezifikation eine Begründung fordert; daß die wirkliche und ausgemachte Begründung nur durch den Schluß stattfinden kann, daß sie dem bloßen Urteile nur so weit möglich ist, als dessen Form erlaubt, als dessen Vermögen reicht.

1. Das Urteil macht den Begriff nicht, sondern bestimmt ihn. Das Einzelne (Besondere) wird bestimmt durch das Allgemeine, das Allgemeine wird bestimmt durch das Besondere, das Einzelne wird bestimmt durch die besonderte (in ihren Arten auseinandergesetzte) Allgemeinheit. Das Subjekt des Urteils ist entweder das Einzelne (kategorisches und disjunktives Urteil) oder das Allgemeine (spezifizierendes Urteil). An diesem Subjekt hat das Urteil seine feste Voraussetzung. Von dieser Voraussetzung ist das Prädikat abhängig. Also kann das Urteil nur begründen, indem es den Grund voraussetzt und dahingestellt sein läßt, ob diese Voraussetzung in der Tat gilt. Darum ist dem bloßen Urteil keine andere Begründung möglich, als die hypothetische, oder, was dasselbe heißt, es gibt im Urteil keine andere Notwendigkeit, als die problematische. Man wende dagegen nicht etwa das assertorische und apodiktische Urteil ein. Das assertorische ist der Ausdruck der Tatsächlichkeit ohne Begründung, d. h. es ist eine Behauptung, die ihre Begründung erwartet und in der Form des bloßen Urteils keine andere haben kann, als eine problematische. Das apodiktische dagegen ist ein verschwiegener Schluß, es ist ein Urteil, welches die volle Begründung (d. h. den Schluß) voraussetzt.

2. Das Urteil bestimmt das Einzelne (Besondere) durch das Allgemeine, das Allgemeine durch das Besondere. Nun ist das Allgemeine der hervorbringende Grund des Besonderen. Das Allgemeine verhält sich zum Besonderen (Einzelnen), wie der Grund zur Folge, wie die Bedingung zum Bedingten, wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit, wie die Ursache zur Wirkung (§ 146, Nr. 1). Dieses Verhältnis erklärt das Urteil in seiner hypothetischen Form. Wenn das Einzelne

ist, so ist es ein tatsächlicher Ausdruck des Allgemeinen. Wenn das Allgemeine ist, so besondert es sich in diesen bestimmten Arten. Wenn sich das Allgemeine in diesen Besonderheiten bestimmt, so ist das Einzelne entweder die eine oder die andere. So nimmt jedes Urteil die hypothetische Form an.

3. Das Allgemeine enthält seine Bestimmungen als mögliche in sich, es setzt sie im Einzelnen als wirkliche (tatsächliche); es setzt sie als solche, außer welchen andere nicht möglich sind, d. h. als notwendige. Der Ausdruck der Tatsächlichkeit war assertorisch, der Ausdruck der Möglichkeit, in der es viele Fälle gibt, war problematisch, der Ausdruck der Notwendigkeit, außer der es keine andere Möglichkeit gibt, war apodiktisch (§ 137, Zusatz). So ist das kategorische Urteil, in welchem das Einzelne als der tatsächliche Ausdruck des Allgemeinen gilt, assertorisch; das spezifizierende Urteil, welches alle Möglichkeiten auseinandersetzt, ist (in Rücksicht auf das Einzelne) problematisch; das disjunktive Urteil, welches die Fälle setzt, außer denen andere nicht möglich sind, ist apodiktisch.

4. Da nun in der disjunktiven Urteilsform als der höchsten alle andern enthalten sind, so können wir aus ihm die assertorische, problematische, apodiktische Urteilsform auf das deutlichste erkennen.

A. Das disjunktive Urteil ist die Verbindung des kategorischen und spezifizierenden Urteils, es setzt sich aus beiden zusammen. In dem kategorischen Urteil (E=A) trägt es die assertorische Form. In dem divisiven Urteil (A=B. C. D) enthält es alle besonderen Möglichkeiten, die in Rücksicht auf E gelten. So wird das kategorische Urteil, indem es das divisive in sich aufnimmt, disjunktiv: E ist entweder B oder C oder D. Was also ist E?

B. Zunächst sind so viele Fälle möglich, als das Allgemeine Bestimmungen enthält, die das spezifizierende Urteil auseinandersetzt. E kann B, es kann C, es kann D sein. So steht das disjunktive Urteil im Gebiete der Möglich-

keit: es ist problematisch. So viele Prädikate oder Bestimmungen sind offen. Es ist problematisch, welche davon den Begriff ausmacht.

C. Aber diese Möglichkeiten schließen sich gegenseitig aus. In Wahrheit kann nur eine stattfinden. Wenn E nicht B oder C ist, so ist es jedenfalls D. Wenn E dagegen B ist, so ist es jedenfalls weder C noch D. Diese Notwendigkeit ist apodiktisch. Aber man sieht deutlich, wie diese apodiktische Notwendigkeit an einer Voraussetzung hängt: wenn E nicht C oder D ist, so muß es B sein. Die apodiktische Form kann innerhalb des bloßen Urteils die hypothetische nicht abstreifen. Die hypothetische Form reicht, soweit das Urteil reicht. Um das Urteil: „E muß B sein" von seiner hypothetischen Form zu befreien, was ist nötig? Der Satz, daß E weder C noch D ist. Wenn ich aber diesen Satz dem obigen hinzufüge, so habe ich den Schluß (E ist entweder B oder C oder D; nun ist E weder C noch D: also ist es notwendig B). Das freie apodiktische Urteil ist der Schluß. Das disjunktive Urteil eröffnet dem Begriff so viele Möglichkeiten. Die Notwendigkeit kennt keine andere Möglichkeit als sich selbst. Um also die Notwendigkeit (die einzige Möglichkeit) zu erhalten, muß ich von den offenen Möglichkeiten alle widersprechenden zuschließen, oder um alle Möglichkeiten bis auf eine los zu werden, muß ich die Notwendigkeit der einen beweisen. Dies geschieht nicht im Urteil, sondern im Schluß. (Vgl. unten § 166.)

§ 156.

Die Begriffsbestimmung als Schluß.

Der Begriff muß als Urteil gedacht werden, aber das Urteil als solches kann den Begriff nicht austragen und dessen Bestimmung oder Definition nicht vollenden. Vergleichen wir den Inhalt des Begriffs mit der Form des Urteils, so leuchtet ein, daß sich dieser Inhalt in dieser Form nicht vollständig

auflöst. Was ist der wirkliche Begriff? Er ist das Allgemeine in seiner vollständigen, stufenmäßig fortschreitenden Spezifikation; er ist das Einzelne in seiner stufenmäßig fortschreitenden Verallgemeinerung. (§ 144, Nr. 4.) Hier ist jede Begriffsbestimmung durch eine andere vermittelt, in der sie enthalten ist, wie das Besondere im Allgemeinen (wie die Folge im Grunde), oder wie das Allgemeine im Besonderen (wie das Prädikat im Subjekt). Was also ist der Begriff? Er ist die vermittelte Einheit seiner Bestimmungen. Und was ist das Urteil? Es ist die unmittelbare Einheit dieser Bestimmungen. Daher ist die Form, die dem Begriffe entspricht und seinen Inhalt vollständig auflöst und entwickelt, nicht das unmittelbare, sondern das vermittelte Urteil d. h. der Schluß. Der Begriff muß demnach als Schluß gedacht werden.

Der Schluß ist das vermittelte Urteil. In ihm wird die Einheit zwischen Subjekt und Prädikat (die Einheit der Begriffsbestimmungen) nicht als unmittelbare Einheit gedacht, wie im bloßen Urteil, sondern als vermittelte: sie ist vermittelt durch einen dritten Begriff, den Mittelbegriff, durch dessen Eintritt die Urteilsform in die Schlußform verwandelt wird. Daß dieser Begriff es ist, der den Schluß vom Urteil unterscheidet und zu dem macht, was er ist, hat Aristoteles richtig gesehen und mit dieser Einsicht die Syllogistik als Wissenschaft begründet. (§ 30, Nr. 2 u. 3.)

Da der Schluß das vermittelte Urteil ist, so werden wir soviele Schlußformen unterscheiden müssen, als wir Urteilsformen unterschieden haben; und wie diese sich in einer fortschreitenden Reihenfolge entwickelten, so wird dasselbe von den Schlußformen gelten.

§ 157.

I. Der Schluß der Subsumtion. Der kategorische Schluß.

A. Die erste Schlußfigur.

Die Aufgabe des Schlusses ist die vollständige und ausgemachte Begriffsbestimmung oder die Definition. Der Begriff

ist definiert, wenn er bestimmt ist durch alle seine Prädikate, die in genauer Ordnung vom Allgemeinen zum nächst Besonderen fortschreiten. Die Definition ist die vollständige Subsumtion. Diese setzt die einfache Subsumtion voraus als ihr erstes Element, die Bestimmung des Einzelnen durch das Allgemeine: das kategorische Urteil (E = A). Also ist die erste Aufgabe des Schlusses die Vermittlung des kategorischen Urteils. Diese Aufgabe löst der kategorische Schluß, indem er in das kategorische Urteil den Mittelbegriff einfügt. Das Einzelne fällt zunächst in das Gebiet des Besonderen, dieses fällt in das Gebiet des Allgemeinen: darum fällt auch das Einzelne unter das Allgemeine: es ist ein Allgemeines, weil es ein Besonderes ist. Der Mittelbegriff ist demnach das Besondere (E — B — A). Das ist die erste und einfachste Form des Schlusses: die erste Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, die einzig echte Figur, wie Kant wollte.

Zusatz. Strenggenommen kann in dieser Form nur bejahend geschlossen werden. Denn der negative Schluß fordert die Prämisse: B ist nicht A. Aber wie kann das Besondere das Allgemeine von sich ausschließen? Wie ist es möglich, daß B nicht in das Gebiet von A fällt? Die Ausschließung der Begriffe ist allemal bedingt durch die Nebenordnung. Wenn B also A nicht ist, so ist A entweder die Nebenart von B oder die Nebenart der Gattung von B. Welche Nebenart es auch sei, in keinem Fall kann es in Rücksicht auf B den Wert des Allgemeinen in Anspruch nehmen; es ist nicht A, sondern C (nicht ein Allgemeines, sondern selbst ein Besonderes). Die negative Schlußform der ersten Figur heißt nicht E — B — A, sondern E — B nicht — C. (Kein B ist C, E ist B, also ist E nicht C.) Der Schluß E — B — A ist bejahend. Er ist das vermittelte bejahende Urteil. B fällt seinem ganzen Inhalt nach unter A, E fällt seinem ganzen Inhalt nach unter B (alle B sind A, E ist B, also E ist A). Der Schluß E — B — A ist allgemein. Er ist das vermittelte universelle Urteil. (Vgl. § 161.)

§ 158.

B. Die zweite Schlußfigur.

Vermittelt ist das Urteil E = A. Die Form der Vermittlung erklärt die erste Schlußfigur. Aber durch dieses

Urteil ist der Begriff selbst erst im allgemeinen bestimmt, also noch unbestimmt (§ 152). Das Allgemeine enthält Bestimmungen in sich, die dem Begriff nicht zukommen. Daß es diese oder jene Bestimmung nicht hat, erklärte das negative Urteil. Wie wird das negative Urteil vermittelt? Offenbar durch einen Mittelbegriff, dessen Gebiet den Begriff E in sich schließt, dagegen einen anderen Begriff B von sich ausschließt. Dieser Mittelbegriff ist das Prädikat, welches E zukommt, dagegen dem Begriff B nicht zukommt: das positive Prädikat des ersten, das negative des anderen Begriffs. Nehmen wir das Prädikat im Urteil als die allgemeine Bestimmung (A), so ist die negative Schlußform E — A nicht — B. (Kein B. ist A, E ist A, also E ist nicht B.) Das ist die sogenannte zweite Schlußfigur, das vermittelte negative Urteil. Es leuchtet ein, daß in dieser Form nur negativ geschlossen werden kann. Aber ebenso leuchtet ein, daß in dieser Figur der Mittelbegriff A nicht die Bedeutung und den Wert haben kann, als in der ersten. In der ersten Figur ist A die Gattung des Besonderen (das Besondere die bestimmte Gattung des Einzelnen). In dieser Bedeutung kann das Allgemeine niemals das Besondere ausschließen. Das Urteil „kein B ist A" ist dem wirklich Allgemeinen gegenüber nicht möglich. Das Allgemeine, welches das Besondere ausschließt, ist selbst ein Besonderes, entweder die Nebenart des Besonderen oder die der Gattung des Besonderen. Wir begreifen aber die Nebenordnung (Ausschließung) der Besonderen und damit das negative Urteil nur durch die Spezifikation des Allgemeinen, also durch ein Urteil oder einen Schluß, der in der negativen Schlußform nicht enthalten, sondern vorausgesetzt ist. Darum hat Kant sehr richtig gesehen, daß diese negative Schlußfigur nicht rein, sondern gemischt ist (§ 35, Zusatz 1). Wie ist es möglich, daß B nicht A ist? Es ist nur dadurch möglich, daß B unter eine Nebenart von A fällt, daß also A selbst als die besondere Art eines Allgemeinen begriffen wird, daß also dieses sog. A nicht die wirkliche Allgemeinheit ist. Ich schließe

z. B.: alle Rhomboide sind schiefwinklige Parallelogramme, kein Quadrat ist ein schiefwinkliges Parallelogramm, kein Quadrat ist Rhomboid. Warum ist das Quadrat kein schiefwinkliges Parallelogramm? Weil die letzteren eine Nebenart derjenigen Art der Parallelogramme sind, zu welcher das Quadrat gehört; weil der allgemeine Begriff des Parallelogramms sich sowohl in rechtwinklige als schiefwinklige Parallelogramme unterscheidet, das Quadrat aber eine besondere Art der rechtwinkligen ist. Wollen wir den negativen Schluß vollkommen entwickeln, so haben wir folgende Schlüsse: das Quadrat ist ein rechtwinkliges Parallelogramm, kein rechtwinkliges Parallelogramm ist schiefwinklig; die Rhomboide sind schiefwinklige Parallelogramme, also ist das Quadrat kein Rhomboid. Der erste Schluß ist negativ in der Form der ersten Figur. Aber dieser negative Schluß der ersten Figur ist kein Schluß der Subsumtion. Das Urteil: „kein rechtwinkliges Parallelogramm ist schiefwinklig" ist doch keine Subsumtion? Es ist ein negatives Urteil, bedingt durch die Nebenordnung der Begriffe, welche selbst bedingt ist durch die Einteilung oder Spezifikation des Allgemeinen. Diese Spezifikation fordert der negative Schluß, wie das negative Urteil (§ 152, Zusatz). So wichtig ist es, Subsumtion und Spezifikation sowohl im Urteil als im Schluß genau zu unterscheiden. Der Mangel dieser Unterscheidung verursacht eine große Verwirrung in der formalen Logik; der Grundfehler liegt darin, daß man das positive und negative Urteil einander koordiniert als Arten der Qualität des Urteils. Dies ist nur möglich, wenn man mit den Begriffen rechnet, ohne auf ihren Wert zu achten; aus diesem Grundmangel erklärt sich die unfruchtbare Seite der formalen Logik sowohl in ihren Einsichten als in ihren Beispielen.

Weil die erste Figur eine fortschreitende Subsumtion bildet, die zweite dagegen eine solche fortschreitende Subsumtion nicht ist, darum unterscheide ich die zweite Figur von der ersten.

§ 159.

C. Die dritte Schlußfigur.

Vermittelt ist das positive Urteil E ist A. Vermittelt ist das negative Urteil E ist nicht B. Der erste Schluß sagt: das Einzelne ist durch seine Besonderheit ein Allgemeines. Der zweite sagt: das Einzelne schließt vermöge seiner Allgemeinheit diese oder jene Besonderheit von sich aus. Ein Allgemeines, welches gewisse Bestimmungen von sich ausschließt, ist selbst ein Besonderes. Im ersten Schluß wird das Einzelne verallgemeinert; im zweiten wird diese seine Allgemeinheit beschränkt. Hier ist der Anfang zu einer näheren Bestimmung des Einzelnen. Wir haben also die beiden vermittelten Urteile: das Einzelne ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein ausschließendes Allgemeines, d. h. ein Besonderes (E = A. E = B). Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer neuen Schlußform, deren Mittelbegriff das Einzelne bildet (B — E — A). Das Einzelne ist in dem Urteile der Subsumtion das Subjekt. Wir haben dasselbe Subjekt in zwei verschiedenen Prädikaten, wie vorher dasselbe Prädikat in Rücksicht auf zwei verschiedene Subjekte. Wenn aber zwei Prädikate dasselbe Subjekt einschließen, so haben sie das Gebiet dieses Begriffs gemeinsam, und es läßt sich darum mit voller Sicherheit schließen, daß einige B = A sind. Daß einige A = B sind, erhält aus der Umkehrung des Urteils, daß alle B = A sind. Zu diesem partikularen Urteil ist der Schluß nicht nötig; dazu bedarf es keines Mittelbegriffs. Wenn alle B = A sind, so ist es eine selbstverständliche Folge, daß auch einige B = A sind. Was von Allen gilt, gilt auch von Einigen. Zu diesem partikularen Urteil bedarf es ebenfalls keines Mittelbegriffs. Daß aber einige B = A sind, während andere B es möglicherweise nicht sind: dieses partikulare Urteil läßt sich nur durch den Schluß rechtfertigen; zu dieser Bestimmung ist der Mittelbegriff nötig und als Mittelbegriff der des Einzelnen. Diese dritte Schlußfigur, wie sie Aristoteles bestimmt hat, ist das vermittelte partikulare Urteil.

Der Schluß ist selbst in seiner formalen Richtigkeit einleuchtend. E ist A; E ist B: also sind einige B = A. Wenn nämlich E = B ist, so folgt aus der Umkehrung des Urteils, daß einige B = E sind. Wenn nun E = A ist und einige B = E sind, so erhellt, daß einige B = A sind. Man braucht dem Begriff E nur den Begriff „einige B" zu substituieren und diesen substituierten Wert in die Formel E = A zu setzen, so ist der Schluß der dritten Figur (einige B = A) vollzogen. Man hat darum diesen Schluß den der Substitution genannt. (Vgl. § 160, Nr. 3.)

Aber wie ist es möglich, daß nur einige B = A sind, daß also das Allgemeine nur zum Teil das Besondere einschließt, zum Teil ausschließt? Wenn das Allgemeine etwas von sich ausschließt, so ist es ausschließend, also nicht wirklich allgemein, sondern selbst ein Besonderes; es ist eine Art, die eine Nebenart hat. Setzen wir also statt A die beiden Arten A und NichtA, die auf eine höhere Allgemeinheit hinweisen, die sich in A und NichtA spezifiziert. Wenn nun B zum Teil unter A, zum Teil unter NichtA fällt, so leuchtet ein, daß nur einige B = A sind. Aber wie ist es möglich, daß derselbe Begriff unter zwei verschiedene Arten fällt, die sich verhalten, wie A und NichtA? Das ist nur möglich, wenn B sich in Klassen (Unterarten) unterscheidet, von denen die eine durch A, die andere durch NichtA bestimmt wird. Wenn nur eine Klasse oder Unterart von B unter A fällt, so ist klar, daß nur einige B = A sind. Also wird dieses Urteil erkannt oder vermittelt durch die Spezifikation des Besonderen; diese Spezifikation ist das Einzelne: also ist es der Begriff des Einzelnen, der das partikulare Urteil „einige B = A" vermittelt. Das ist die Erklärung der dritten Schlußfigur.

Nehmen wir als Beispiel den lessingschen Schluß gegen Winckelmann: es gibt einige griechische Kunstwerke, die den körperlichen Schmerz in seinen höchsten ungemäßigten Äußerungen darstellen. Der Schluß heißt: „der sophokleische Philoktet und Herakles, die homerischen Götter und Helden

erscheinen in solchen maßlosen Ausbrüchen des Schmerzes; der sophokleische Philoktet usf. sind griechische Kunstwerke; also einige griechische Kunstwerke stellen den Schmerz in solcher Weise dar". In diesem Schlusse ist die Darstellung des körperlichen Schmerzes in seinen höchsten Äußerungen = A; der Begriff der griechischen Kunstwerke = B; der sophokleische Philoktet usf. (diese bestimmten Kunstwerke) = E. Man sieht deutlich, wie hier der allgemeine Begriff der künstlerischen Darstellung sogleich in einer besonderen Spezifikation auftritt: die Darstellung des Schmerzes, des körperlichen Schmerzes, der höchsten Äußerungen dieser Art des Schmerzes. Nicht alle Kunstwerke lassen den Schmerz so erscheinen, auch nicht alle griechischen Kunstwerke. Es ist eine besondere Klasse der griechischen Kunstwerke, die den maßlosen Schmerz darzustellen vermag und in der Tat darstellt. Eine andere Klasse kann auch den höchsten Schmerz nur gemäßigt zur Erscheinung bringen. Nennen wir die erste Form der künstlerischen Darstellung A, die andere NichtA, so fällt eine Klasse der alten Kunstwerke (B) unter A, die andere unter NichtA; so leuchtet ein, daß nur einige B = A sind. Die Frage heißt demnach: welche B sind A? Wie unterscheidet sich die eine Klasse von der anderen? Wo sind die Grenzen beider? Diese Frage enthält das ganze Thema des lessingschen Laokoon: „die Grenzen der Malerei und Poesie". Es handelt sich um diese Unterscheidung der Arten der Kunst, um diese Spezifikation des Besonderen.

Es leuchtet demnach ein, daß die zweite und dritte Schlußfigur, wenn wir den wirklichen Wert der Begriffe erwägen, nur möglich sind durch eine Spezifikation des Allgemeinen und Besonderen, daß sie diese Spezifikation fordern und darum als Aufgabe in sich enthalten.

§ 160.

D. Die drei Schlußfiguren.

1. Der Schluß hat die Aufgabe, das Urteil zu vermitteln. Er löst diese Aufgabe durch den Mittelbegriff. Nun

ist der Begriff das Allgemeine, Besondere, Einzelne. Also kann sich der Mittelbegriff zu den beiden anderen verhalten als das Besondere, das Allgemeine, das Einzelne. Daraus ergibt sich die Form der drei aristotelischen Schlußfiguren als der einzig möglichen. Die erste Figur vermittelt durch den Begriff des Besonderen (E—B—A), die zweite durch den des Allgemeinen (E—A—B), die dritte durch den des Einzelnen (B—E—A).

2. Es hat sich gezeigt, daß die erste allgemein und positiv, die zweite nur negativ, die dritte nur partikular ist. Die erste vermittelt das positive und allgemeine Urteil, die zweite nur das negative, die dritte nur das partikulare. Die zweite und dritte setzen Urteile voraus, die sie nicht enthalten; sie sind darum, wie Kant richtig gesehen hat, nicht reine Schlüsse. Die reine und echte Schlußform ist die erste, auf welche darum auch Aristoteles die übrigen in allen ihren Arten zurückführt. (§ 35.)

3. Die Urteile, welche die zweite und dritte Figur voraussetzen, sind Spezifikationen des Allgemeinen. Wir haben die Subsumtion von der Spezifikation genau unterschieden. Die zweite und dritte Figur sind darum nicht reine Subsumtionen. Die zweite subsumiert durch Entgegensetzung, die dritte durch Substitution. Herbart hat diesen Unterschied richtig bemerkt. Er nennt die erste Schlußfigur den Schluß der Subsumtion, die zweite den der Opposition, die dritte den der Substitution. Um so befremdlicher ist es, daß er den Unterschied des kategorischen und disjunktiven Urteils sich nicht klar gemacht hat, daß er diesen Unterschied nur in der grammatischen Form sucht. (§ 62, Zusatz.) Was zwischen dem kategorischen und disjunktiven Urteil als unterscheidende Differenz liegt, ist das Urteil der Spezifikation, ohne welches das disjunktive Urteil nicht möglich ist. Dieses Urteil ist nicht kategorisch, denn es ist keine Subsumtion; dieses Urteil ist nicht disjunktiv, denn es ist divisiv. Da aber das disjunktive Urteil auf dem divisiven beruht, so liegt sein Unterschied

vom kategorischen Urteil klar am Tage. Herbart verkennt den Unterschied des kategorischen und disjunktiven Urteils; wie Trendelenburg den des disjunktiven und divisiven, die er beide für eines nimmt. Er übersieht, daß der Unterschied beider in der Subsumtion liegt. Das disjunktive subsumiert, das divisive dagegen spezifiziert (§ 153, Zusatz 2).

4. Die hegelsche Logik hat in ihrer Lehre von den Schlußfiguren eine schlimme Verwirrung angerichtet, die sich aus dem schon bemerkten Grundfehler erklärt (§ 150, Nr. 4). Der erste Fehler ist, daß sie die Schlußfiguren als „Schlüsse des Seins" nimmt, als die Entwicklungsformen dieser Schlüsse. Es handelt sich im Urteil und Schluß nicht um Sein und Wesen, sondern lediglich um den Begriff und dessen Bestimmungen, um dessen wirkliche Definition.

Wie entwickelt diese Logik die Schlußfiguren? Die erste Figur erklärt, daß das Einzelne durch seine Besonderheit ein Allgemeines ist (E — B — A). In diesem Schluß sind zwei unvermittelte Urteile enthalten: E = B, B = A, also zwei Aufgaben. Das Urteil E = B ist zu vermitteln. Dies tut die zweite Figur (E — A — B). Das Urteil B = A ist zu vermitteln. Dies tut die dritte Figur (B — E — A).

Was sagt die erste Figur in ihren unvermittelten Urteilen (Prämissen)? Sie sagt 1) E ist B, 2) B (alle B) sind A.

Was beweist die zweite Figur? Sie beweist, daß E nicht B ist. Was beweist die dritte Figur? Sie beweist, daß einige B (also nicht alle) A sind. Wie also verhalten sich die beiden letzten Figuren zur ersten? Die zweite widerlegt die eine Prämisse (den Untersatz), die dritte widerlegt die andere Prämisse (den Obersatz); beide also widerlegen vollkommen die Urteile, auf denen die erste Figur beruht. Dies wäre eine Vermittlung?

Wenn in der Tat die zweite Figur mit Hilfe des Schlußsatzes der ersten die eine Prämisse derselben bewiese; wenn in der Tat die dritte Figur durch die Schlußsätze der beiden früheren die andere Prämisse der ersten bewiese: so dürfte

man sagen, daß sich die drei Schlußfiguren in einem Zirkelschluß bewegen. Aber die zweite Figur beweist mit Hilfe des Schlußsatzes der ersten nicht die eine Prämisse derselben, sondern deren Gegenteil. Die dritte beweist nicht die andere Prämisse der ersten, sondern deren Gegenteil. Sie macht nicht den Schlußsatz der zweiten (E nicht = B) zu ihrer Prämisse, sondern das Gegenteil dieses Schlußsatzes (E = B). Bekanntlich darf gerade der Untersatz der dritten Figur nur bejahend sein und nie verneinend (§ 33, Zusatz Nr. 3). Dies wäre ein Zirkelschluß? Wie also kann man in der Vergleichung der drei Schlußfiguren von einem „circulus in ratiocinando" reden?

Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß die Prämisse der ersten Figur (E = B) jemals Schlußsatz der zweiten Figur wird, denn dieser Schlußsatz muß stets negativ sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Schlußsatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals eine Prämisse der ersten Figur bildet; er könnte hier nur den Untersatz ausmachen und gerade dieser muß in der ersten Figur bekanntlich immer bejahend sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Obersatz der ersten Figur (alle B = A) jemals Schlußsatz der dritten Figur wird. Denn der Obersatz der ersten Figur muß bekanntlich immer allgemein, der Schlußsatz der dritten dagegen immer partikular sein. Es ist eine syllogistische Unmöglichkeit, daß der Schlußsatz der zweiten Figur (E nicht = B) jemals die Prämisse (Untersatz) der dritten ausmacht, da bekanntlich der Schlußsatz der zweiten immer negativ, der Untersatz der dritten dagegen immer bejahend sein muß. So hat die hegelsche Logik in ihrer Entwicklung der Schlußfiguren nicht weniger als alle syllogistischen Möglichkeiten gänzlich beiseitegesetzt. Nicht die Schlußfiguren drehen sich im Kreise herum, sondern diese Entwicklung derselben und zwar in einem unmöglichen Kreise.

Zusatz. Ich will bei dieser Gelegenheit bemerken, daß mir eine Logik hegelschen Namens durch die Hände gegangen ist, die sich in der

Tat über die syllogistischen Möglichkeiten im vollkommensten Dunkel befindet. Was seit Aristoteles als die zweite Schlußfigur gilt, wird hier als die dritte bezeichnet. Zugleich wird diese (zweite) Figur als positiv genommen, was sie nie sein kann. Und außerdem wird sie durch ein Beispiel ausgedrückt, welches widersinnig ist und die Unmöglichkeit des positiven Schlusses in dieser Figur an der Stirn trägt. Das ist viel auf einmal. Es ist nicht die einzige Stelle, die von Fehlern dieser Art wimmelt. Ich muß hinzusetzen, daß eine andere Logik hegelschen Namens über die „Dialektik" erfreut ist, die sie hier gefunden haben will. Das ist der Stand der Dialektik, der sich nicht über, sondern tief unter der formalen Logik befindet und in der Tat die Köpfe konfus macht, wenigstens den eigenen.

§ 161.

2. Die Entwicklung der kategorischen Schlußform.

A. Der Schluß der Deduktion.

Wir kehren zu dem kategorischen Schlusse zurück, der das kategorische Urteil oder die einfache Subsumtion vermitteln soll. Er vermittelt in seiner ersten Figur das positive Urteil, in der zweiten das negative, in der dritten das partikulare. Die beiden letzten Figuren fordern schon die Spezifikation des Allgemeinen und Besonderen, sie setzen dieselbe voraus, also eine Schlußform, die sich von der Subsumtion und damit von der Form des einfachen kategorischen Schlusses unterscheidet. Die echte und alleinige Form des kategorischen Schlusses ist die erste Figur (E—B—A). Bevor wir zu dem Schlusse der Spezifikation fortgehen, müssen wir die Aufgaben lösen, die der kategorische Schluß zur Vermittlung der in ihm enthaltenen Urteile fordert.

Seine Aufgabe ist die zu vermittelnde Subsumtion. Die Subsumtion bestimmt das Besondere (Einzelne) durch das Allgemeine. Sie hat daher drei Fälle: das Einzelne ist ein Allgemeines, das Besondere ist ein Allgemeines, das Einzelne ist ein Besonderes ($E = A$, $B = A$, $E = B$). Jede dieser Subsumtionen soll vermittelt werden.

Die erste Aufgabe heißt: $E = A$. Die Lösung dieser Aufgabe ist der Schluß ($E - B - A$): das Besondere ist ein

Allgemeines, das Einzelne ist ein Besonderes, also ist das Einzelne ein Allgemeines. Dieser Schluß gilt nur, wenn das Besondere seinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Allgemeinen, das Einzelne seinem ganzen Inhalt nach in das Gebiet des Besonderen fällt; wenn das Allgemeine alles Besondere, das Besondere alles Einzelne in sich schließt. Das Urteil E = A ist nur dann wahrhaft vermittelt, wenn der Mittelbegriff (B) den Charakter der Allheit hat. Was in allen Fällen gilt, das gilt auch in jedem einzelnen Fall. Dieser Schluß durch den Mittelbegriff der Allheit (alles Besondern) ist der Schluß der Deduktion. Nur das wahrhaft Allgemeine enthält alles Besondere in sich. Darum ist alles Besondere stets der kollektive Ausdruck der wirklichen Allgemeinheit, des allgemeinen Begriffs. Der Begriff des Dreiecks gilt von allen Dreiecken. Wenn ich von allen Dreiecken rede, so meine ich das Dreieck als solches, den Begriff desselben. Durch einen solchen Begriff schließt die Deduktion. Sie schließt darum notwendig universell. Sie vollzieht den Schluß, der die allgemeine Subsumtion vermittelt; sie begründet die allgemeine Begriffsbestimmung. Wo es sich in jedem Satze und jeder Einsicht um allgemeine Begriffsbestimmungen handelt, wie z. B. in der Mathematik, da ist die Deduktion die entsprechende und naturgemäße Schlußform.

§ 162.

B. Der Schluß der Induktion.

Die Deduktion vermittelt das Urteil E = A. Sie vermittelt es durch die beiden Urteile B = A und E = B. Diese Urteile sind nicht vermittelt. Also müssen sie vermittelt werden. Das sind die beiden Aufgaben, welche die Deduktion fordert: vermittle das Urteil B = A und das Urteil E = B!

1. Wie vermittle ich das Urteil, daß alle B = A sind? Es soll vermittelt werden nicht durch Spezifikation des Allgemeinen, sondern als Subsumtion des Besonderen unter das

Allgemeine. Ich darf diese Subsumtion nicht vermitteln durch einen Begriff, dessen Wert zwischen B und A liegt, der sich zu B verhält, wie B zu E; zu dem sich B verhält, wie B zu A; ich würde durch den Mittelbegriff einer solchen höhern Besonderheit die Aufgabe nicht lösen, sondern nur hinausschieben; denn das Urteil B = A kehrt dann als unvermittelte Prämisse auf einer höhern Stufe wieder. Mit andern Worten: der Mittelbegriff darf nicht über B hinaus in der Richtung auf A, sondern nur unter B, also in E gesucht werden. Das Besondere ist gleich dem Inbegriff aller Einzelnen, die darunter befaßt sind. Was von allen Einzelnen gilt, das gilt eben darum auch von dem Besonderen selbst. Wenn daher alles Einzelne gleich A und alles Einzelne gleich B ist, so ist B = A, so ist die Aufgabe gelöst, um die es sich handelt. Dieser Schluß, der die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine durch die Reihe der Einzelnen vermittelt (B — E — A), ist die Induktion. Wenn die Reihe der Einzelnen im Mittelbegriffe vollständig gegeben ist, so ist der Induktionsschluß vollständig und die Aufgabe wirklich gelöst, welche die Deduktion fordert.

2. Die Induktion geht vom Einzelnen aus als ihrem nächsten Erkenntnisobjekt. Die Erkenntnis aber, deren erstes Objekt das Einzelne ausmacht, ist die Erfahrung. Darum ist das Gebiet der Erfahrung und der empirischen Wissenschaften der eigentliche Spielraum der Induktion. Nun ist in der Erfahrung die Reihe der Einzelnen nie vollständig gegeben; daher bleibt die Induktion (soweit sie mit dem Erfahrungsschluß zusammenfällt) unvollständig und löst die Aufgabe nur unvollkommen, welche die Deduktion stellt. Die vollständige Induktion würde beweisen, daß alle B = A sind. Die unvollständige beweist nur, daß einige B = A sind. Sie beweist das Urteil B = A in partikularer Geltung und fällt daher ihrer Schlußform nach mit der dritten Figur zusammen. (§ 40, Nr. 3.) Der Mangel der Deduktion war, daß sie das universelle Urteil B = A unbewiesen voraussetzt (petitio principii).

Der Mangel der Induktion ist, daß sie das Urteil B = A nur als partikulares vermittelt.

§ 163.

C. Der Schluß der Analogie.

Soll die Deduktion gelten und überhaupt möglich sein, so muß B seinem vollständigen Begriff, seinem ganzen Inhalt nach unter A subsumiert werden. Diese Subsumtion kann nur vermittelt werden durch Induktion, durch die vollständige Induktion. Ist die Induktion nicht vollständig, so muß sie vervollständigt werden. Sie ist vollständig, wenn alle Einzelnen gegeben sind, deren Inbegriff den Begriff B deckt und ausmacht. Wenn alle Einzelnen, die in ihrer Gesamtheit den Begriff B bilden, gleich A sind, so ist B seinem ganzen Inbegriff nach gleich A. Es handelt sich also darum, die Reihe der Einzelnen zu vervollständigen oder zu ergänzen, so daß sie dem Begriffe B völlig gleichkommt. Der Inbegriff aller Einzelnen und der Begriff B sind dann Wechselbegriffe. Das Urteil „alle E = B" ist dann ein identisches, also einfach umkehrbares Urteil. Der Schluß der Induktion nimmt dann die Form der ersten Figur an (alle E = A, B = alle E, also B = A).

Wird auf diese Weise der Begriff E dem Begriffe B gleichgemacht, so wird dadurch zugleich das Urteil E = B vermittelt, also die zweite in der Deduktion enthaltene Aufgabe gelöst.

1. Wie wird diese Gleichung vermittelt? Gegeben sind gewisse Einzelne, deren Inbegriff nur einigen B gleich ist. Gegeben sollen sein alle Einzelne, deren Inbegriff gleich allem B ist. Der Mittelbegriff kann hier nur bestehen in den übrigen Einzelnen, die mit den gegebenen die Reihe vollenden und zu dem vollständigen Begriffe B ergänzen. Sind nun diese übrigen im Einzelnen nicht gegeben, so kann der ergänzende Mittelbegriff nur darin bestehen, daß sie als gleichartig mit den gegebenen und diese als Repräsentanten ihrer

Art gelten. In der Tat sind einander die Einzelnen (derselben Art) gleichartig. (§ 148, Nr. 5.) Diese Gleichartigkeit der Einzelnen ermöglicht den Schluß von Einigen derselben Art auf Alle. Dieser Schluß vervollständigt die Induktion, indem er den Begriff B dem Begriff E gleichmacht. Der Schluß durch die Gleichartigkeit der Einzelnen ist der Schluß der *Analogie*. Der Schluß durch Analogie vereinigt in sich die Deduktion und Induktion: er schließt durch den Begriff des *Einzelnen*, also induktiv; er schließt durch die Gleichartigkeit aller Einzelnen, durch den *allgemeinen* Begriffe des Einzelnen, also deduktiv.

2. Die Entwicklung des kategorischen Schlusses in den Formen der Deduktion, Induktion, Analogie liegt klar am Tage. Weil alles B = A und alles E = B ist, darum ist E = A: so schließt die Deduktion. Warum ist Alles B = A? Weil diese Einzelnen, die wir als solche hervorheben, gleich A und ebendieselben gleich B sind, darum ist B = A: so schließt die Induktion. Wenn sie unvollständig ist, darf sie nur schließen: darum sind einige B = A. Wenn einige B = A sind, warum sind alle B = A? Weil alle übrigen einzelnen B diesen gegebenen einzelnen B gleichartig sind, darum sind sie, wie diese, gleich A; darum sind alle einzelne B = A, darum ist alles B = A: so schließt die Analogie.

3. Die Einzelnen sind gleichartig in Rücksicht ihrer Art, sie sind verschieden in Rücksicht ihrer Individualität. Wenn die Analogie aus der Gleichartigkeit der Einzelnen eine Bestimmung erweisen will, die in die allgemeine Natur (Art der Gattung) derselben gehört, so ist sie richtig. Wenn sie dagegen diese Gleichartigkeit der Einzelnen auf Kosten ihrer Verschiedenheit geltend macht, so ist sie falsch. Nun kann der Unterschied des Allgemeinen und Besonderen, des Besonderen und Einzelnen nur durch die Spezifikation des Allgemeinen und Besonderen genau und richtig erkannt werden. Die Analogie spezifiziert nicht. Daher ist sie der Verwechslung und dem Irrtum so leicht zugänglich, und ihr Schluß, weil er

falsch sein kann, ist darum niemals apodiktisch, sondern immer nur wahrscheinlich. Ohne die Spezifikation des Allgemeinen bleibt die Deduktion eine unbewiesene Voraussetzung. Ohne die Spezifikation des Besonderen bleibt die Induktion unvollständig und darum in ihrem Schlußsatz partikular. Ohne die Spezifikation des Allgemeinen und Besonderen bleibt die Analogie nur wahrscheinlich. (§ 40. § 41.)

Zusatz. Die hegelsche Logik fordert, daß die im Schluß (E—B—A) enthaltenen unvermittelten Urteile vermittelt werden. Diese Forderung ist richtig. Der Fehler war, daß sie sich zur Lösung dieser Aufgabe an die Schlußfiguren wendet. Die ganze Aufgabe wird erst richtig begriffen, wenn man den einfachen kategorischen Schluß (E—B—A) als Deduktion bestimmt hat. Die Vermittlung der beiden Urteile (B=A und E=B) geschieht nicht durch die dritte und zweite Schlußfigur, sondern durch Induktion und Analogie.

§ 164.

3. Der Schluß der Spezifikation.

Der divisive Schluß.

1. Der Schluß der Subsumtion fordert den der Spezifikation. Der kategorische Schluß bestimmt das Einzelne durch seine Besonderheit als Allgemeines. Die nächste Frage heißt: was ist das Allgemeine? Diese Frage kann nur gelöst werden durch die Spezifikation des Allgemeinen. Das Allgemeine unterscheidet sich in diese Besonderheiten. Das Besondere ist als besonderte oder spezifizierte Allgemeinheit selbst wieder allgemein, die Art ist selbst wieder Gattung. Also muß das Besondere sich wieder spezifizieren. Das Allgemeine muß darum gedacht werden als vermittelte Spezifikation, d. h. als Schluß. Diesen Schluß nenne ich den der Spezifikation. Die Formel heißt: die Gattung unterscheidet sich in diese Arten, jede Art unterscheidet sich in diese Unterarten, also unterscheidet sich die Gattung in diese Unterarten (A = B. C; B = a. b; C = c. d; also A = a. b. c. d).

2. Das Allgemeine ist fortschreitende (zunehmende) Spezifikation (§ 148). Die fortschreitende Spezifikation ist Schluß.

Die Aufgabe dieses Schlusses ist die vollständige Spezifikation des Allgemeinen, die Entfaltung aller in ihm enthaltenen Bestimmungen. Der Schluß der Spezifikation ist vollendet, wenn das Allgemeine vollkommen auseinandergesetzt ist in allen seinen möglichen Bestimmungen, wenn in dem letzten Schlußsatz kein Unterschied mehr ist zwischen Subjekt und Prädikat, also das Allgemeine und die Reihe der Besonderen einander vollkommen gleich oder identisch sind, so daß sich das Urteil einfach umkehren läßt (alles A = a. b. c. d. — a. b. c. d = A).

Zusatz. Es handle sich z. B. um die vollständige Spezifikation des Begriffs Viereck. Das Viereck unterscheidet sich in Parallelogramme und Nichtparallelogramme; jene unterscheiden sich in rechtwinklige und schiefwinklige, diese in Trapeze und Trapezoide; also unterscheidet sich das Viereck in rechtwinklige, schiefwinklige Parallelogramme, Trapeze, Trapezoide. Das rechtwinklige Parallelogramm unterscheidet sich in gleichseitige und ungleichseitige (Quadrat und Oblongum), das schiefwinklige in gleichseitige und ungleichseitige (Rhombus und Rhomboid). Also unterscheidet sich das Viereck in Quadrat, Oblongum, Rhombus, Rhomboid, Trapez, Trapezoid. In diesen Bestimmungen ist es vollständig spezifiziert.

Nehmen wir den kantischen Begriff der Vorstellung. Die Vorstellungen unterscheiden sich in Anschauungen und Begriffe. Die Anschauungen unterscheiden sich in reine und empirische, die Begriffe ebenso. Also unterscheiden sich die Vorstellungen in reine und empirische Anschauungen, in reine und empirische Begriffe. Oder den kantischen Begriff des Urteils: das Urteil unterscheidet sich in analytische und synthetische Urteile, das synthetische in reine und empirische, das reine Urteil in Erkenntnis- und Reflexionsurteil, das reine Erkenntnisurteil in mathematische und metaphysische Urteile, das reine Reflexionsurteil in ästhetische und teleologische Urteile. Also sind die Urteile analytisch, mathematisch, metaphysisch, ästhetisch, teleologisch, empirisch. Die Metaphysik unterscheidet sich wieder in Ontologie und Metaphysik der Erscheinungen, diese letztere in Naturphilosophie und Sittenlehre usf.

Handelt es sich um die möglichen Standpunkte der Philosophie, so muß der Begriff oder die Aufgabe der Philosophie vollkommen spezifiziert werden. Handelt es sich in der Philosophie um eine bestimmte Untersuchung, z. B. um die Beweise vom Dasein Gottes, so müssen aus der Natur dieser Aufgabe die möglichen Lösungen erkannt und voll-

ständig auseinandergesetzt werden. Der Beweis kann geführt werden sowohl theoretisch als praktisch; der erstere kann sich gründen sowohl auf Erfahrung als auf bloße Begriffe, er kann sowohl empirisch als ontologisch sein; der empirische kann sich auf die allgemeine Tatsache der Welterxistenz und auf die besondere der Weltordnung gründen, er kann sowohl kosmologisch als physikotheologisch sein. Es gibt also der Möglichkeit nach moralische und theoretische Beweise vom Dasein Gottes; es gibt in den letzteren der Möglichkeit nach den ontologischen, kosmologischen, physikotheologischen Beweis (welcher letztere weniger eine Nebenart als eine nähere Bestimmung des kosmologischen ist).

Der spezifizierende Schluß ist der einteilende; er ist das den Begriff immer mehr gestaltende und individualisierende Denken: das plastische, wie ich es bei Plato genannt habe. Plato hat diesen Schluß in seiner ganzen Bedeutung erkannt und für den höchsten genommen, für die „Prometheuskraft" des menschlichen Denkens. Ich verweise auf die platonischen Beispiele: der Begriff des Sophisten und der Begriff des Staatsmanns. (§ 21, Nr. 3, Zusatz 1 und 2.)

§ 165.

4. Der Schluß der vollständigen Subsumtion (Definition).

Der disjunktive Schluß.

Der Begriff soll vollkommen bestimmt und in allen seinen Prädikaten entwickelt, d. h. definiert werden. Das Einzelne ist bestimmt durch das Allgemeine: diese Bestimmung ist vermittelt durch den kategorischen Schluß. Das Allgemeine ist spezifiziert in das Besondere: diese Bestimmung ist vermittelt durch den divisiven Schluß. Die vollendete Spezifikation gibt das Allgemeine, auseinandergesetzt in alle seine Besonderheiten: die Gattung, ausgedrückt durch den Inbegriff aller ihrer Arten. In dieser durchgeführten Spezifikation sind alle Prädikate des Einzelnen enthalten von der nächsten Art bis zur obersten Gattung. Die Definition des Begriffs fordert dessen Subsumtion unter alle seine Prädikate, d. h. die vollständige Subsumtion. Die Subsumtion ist vollständig, wenn das Einzelne bestimmt wird durch das vollständig spezifizierte Allgemeine, d. h. wenn es subsumiert wird allen Besonderen (allen Arten der Gattung). Die Bestimmung durch alle Besonderheiten ist in Rücksicht auf das

Allgemeine konjunktiv, in Rücksicht auf das Einzelne disjunktiv (§ 147, Nr. 3). Von den Bestimmungen, welche das disjunktive Urteil setzt, kann dem Begriff nur eine zukommen. Welche ihm zukommt, kann nur durch den Schluß ausgemacht werden. Der Schluß, der diese Entscheidung vollzieht und das disjunktive Urteil in ein kategorisches verwandelt, ist der disjunktive Schluß.

1. Der disjunktive Schluß geht Schritt für Schritt mit dem divisiven. Das Allgemeine wird spezifiziert. Das Einzelne wird den gesetzten Bestimmungen des Allgemeinen subsumiert, und es wird entschieden, welche dieser Bestimmungen ihm zukommt. Je weiter die Spezifikation fortschreitet, um so spezieller werden die Bestimmungen, um so näher wird im disjunktiven Schluß das Einzelne bestimmt, bis sich mit der Spezifikation des Allgemeinen im divisiven Schluß zugleich die Definition des Einzelnen im disjunktiven vollendet. Die Formel heißt: A ist sowohl B als C (es unterscheidet sich in diese beiden Arten). Also ist E entweder B oder C. Nun ist es nicht C, also ist es B (oder nun ist es B, also ist es nicht C). B ist sowohl α als β. Also ist E entweder α oder β. Nun ist es nicht α, also ist es β. Also ist E bestimmt als A, welches näher bestimmt B, welches näher bestimmt β ist. Wir bewegen uns in der Definition von E, die auf diesem Wege notwendig ihr Ziel erreicht.

2. Damit ist die Aufgabe der Begriffsbestimmung gelöst. Diese Aufgabe wird vollkommen ausgedrückt durch den divisiven Schluß und vollkommen aufgelöst durch den disjunktiven, der mit dem divisiven fortschreitet. Das disjunktive Urteil enthält die Frage, welche der disjunktive Schluß entscheidet. (§ 154, Nr. 2, Zusatz.) Wir können darum den disjunktiven Schluß auch den definierenden nennen, weil er es ist, der die Definition vollzieht; darum ist er unter den Schlußformen die höchste, wie das disjunktive Urteil die höchste Urteilsform war.

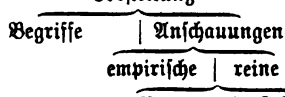
Zusatz. Ich will diesen Wert des disjunktiven Schlusses durch

Beispiele verdeutlichen. Nehmen wir zwei der wichtigsten Begriffsbestimmungen, welche die Philosophie erleuchtet haben: Kants Erklärung der Erkenntnis und seine Erklärung von Raum und Zeit.

Was ist Erkenntnis? Jede Erkenntnis ist ein Urteil (E=A). Die Urteile unterscheiden sich in analytische und synthetische Urteile (A=B. C). Also ist die Erkenntnis entweder ein analytisches Urteil oder ein synthetisches (E = entweder B oder C). Nun ist die Erkenntnis kein analytisches Urteil, also ist sie ein synthetisches. Die synthetischen Urteile unterscheiden sich in Urteile a priori und Urteile a posteriori. Also ist die Erkenntnis entweder ein synthetisches Urteil a priori oder ein synthetisches Urteil a posteriori. Nun ist sie kein synthetisches Urteil der letzteren Art. Also ist sie ein synthetisches Urteil a priori. Hier ist die kantische Definition der Erkenntnis: Erkenntnis = synthetische Urteile a priori.

Was ist Raum und Zeit? Raum und Zeit sind Vorstellungen. Die Vorstellungen unterscheiden sich in Anschauungen und Begriffe. Sie sind nicht Begriffe, also Anschauungen. Die Anschauungen unterscheiden sich in empirische und reine. Also sind Raum und Zeit entweder empirische oder reine Anschauungen. Sie sind nicht empirische Anschauungen, also sind sie reine Anschauungen. Hier ist die Definition von Raum und Zeit: das Thema der transzendentalen Ästhetik, welche eben diese Schlüsse in allen ihren Teilen ausführt.

Um anschaulich zu machen, wie aus dem divisiven Schluß vermöge der Disjunktion die Definition hervorgeht, gebe ich das eben gebrauchte Beispiel in dem äußeren Schema:



Der Begriff der Vorstellung (in Rücksicht auf Raum und Zeit) ist vollkommen spezifiziert. Wenn ich Raum und Zeit durch alle übergeordneten Begriffe bestimme, vom Allgemeinen fortschreitend zum Besonderen (Vorstellung, Anschauung, reine Anschauung), so sind Raum und Zeit vollkommen definiert.

Welches ist nach Kant der wirkliche Beweis vom Dasein Gottes? Die theoretischen Beweise vom Dasein Gottes unterscheiden sich in Erfahrungsbeweise und reine Vernunftbeweise. Die Beweise aus der Erfahrung unterscheiden sich in den kosmologischen und physikotheologischen. Also sind die möglichen theoretischen Beweise vom Dasein Gottes der kosmologische, physikotheologische, ontologische. Jeder wirkliche Beweis ist mithin entweder kosmologisch oder physikotheologisch oder ontologisch.

Nun kann der Beweis weder kosmologisch noch physikotheologisch sein; also gibt es überhaupt keinen empirischen Beweis vom Dasein Gottes. Also ist der einzig mögliche Beweis der ontologische. Auf diese Weise wollte Kant in einer seiner vorkritischen Schriften „den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" gefunden haben. In der Kritik der reinen Vernunft stieß er auch den ontologischen um und kam so zu dem Resultat, daß es überhaupt keinen wirklichen Beweis vom Dasein Gottes gebe.

Plato definiert den Begriff des Sophisten und den Begriff des Staatsmannes, indem er dort den allgemeinen Begriff der erwerbenden Kunst, hier den der königlichen Kunst (deren erste Bestimmung die Einsicht ist) vollkommen spezifiziert und mit der Division des allgemeinen Begriffs den disjunktiven Schluß in Rücksicht auf den zu determinierenden Begriff des Sophisten und Staatsmanns Glied für Glied fortschreiten läßt. Man ist in diesen platonischen Gesprächen, wie in dem Atelier eines Künstlers. Die Begriffe sind ausgearbeitet, wie Bildsäulen. Die Definition des Angelfischers dient als Vorstudie und zugleich als Modell zu der des Sophisten, der auch angelt, aber nach reichen Jünglingen, und die Tugend als Köder braucht. Der Begriff des Sophisten ganz dicht neben dem des Parasiten! (§ 21, Nr. 5.)

§ 166.

5. Die hypothetische Schlußform.

1. Der Schluß steht unter der Bedingung des Urteils, das Urteil steht unter der Bedingung des Begriffs, der sein Subjekt und damit seine Voraussetzung bildet. Den Begriff gesetzt, so sind dieses seine Bestimmungen, die in Urteil und Schluß ausgemacht werden. Das Allgemeine als Subjekt gesetzt, so gelten diese Bestimmungen als seine Arten. Das Einzelne als Subjekt gesetzt, so gelten diese Bestimmungen als seine Prädikate. Darum läßt sich jedes Urteil in der hypothetischen Form ausdrücken. Diese Form trägt zur Bestimmung des Begriffs nichts bei, sie setzt nicht die Bestimmung als solche, sondern sie setzt dieselbe als Folge, sie bestimmt deren Geltung als eine bedingte, sie läßt die Bedingung, unter der jene Begriffsbestimmung stattfindet, offen, und es bleibt dahingestellt, ob die Bedingung in der Tat ist oder nicht. Die hypothetische Urteilsform setzt die Be-

griffsbestimmung als die Folge eines Grundes, der nicht feststeht; darum kann die Bestimmung selbst im Grunde nur als möglich gelten, und die hypothetische Form fällt deshalb mit der problematischen zusammen. Weil die Begriffsbestimmung in jedem Urteil hypothetisch gesetzt werden kann, darum darf sie als problematisch gelten; und was durch diese Form an den Tag kommt, ist keine neue oder weitere Begriffsbestimmung, sondern die Natur des Urteils überhaupt, dem vermöge seiner Natur die Notwendigkeit mangelt. Die wirkliche Begriffsbestimmung ist stets vermittelt. Im bloßen Urteil dagegen ist die Begriffsbestimmung nie vermittelt. Daher reicht das Urteil als solches nur bis zur Möglichkeit: daher die hypothetische und mit ihr die problematische Form, die der Natur des Urteils inwohnt und deshalb aus jedem Urteil hervortreten kann. Man muß sich über diesen Punkt nicht täuschen lassen durch die apodiktische Urteilsform, die einen Schluß in sich trägt (§ 155, Nr. 1).

2. Nun geht der Schluß von dem Urteil aus und hat an diesem, wie das Urteil an dem Begriff, seine Voraussetzung. Damit geht auch die hypothetische Form in den Schluß über, und jeder Schluß läßt sich in dieser Form ausdrücken. Das Schema jedes Schlusses heißt: wenn die Prämissen gelten, so gilt der Schlußsatz.

3. Der Schluß aber vermittelt die Begriffsbestimmungen und setzt sie dadurch als wirklich. Er definiert den Begriff. Er muß deshalb die hypothetische Form, die er mit dem Urteil in sich aufnimmt, in eine definitive verwandeln, d. h. er muß die hypothetische Form setzen und aufheben; er muß die Bedingung, die im hypothetischen Urteil offen bleibt, schließen, indem er sie feststellt. Dies geschieht in dem sogenannten hypothetischen Schluß, dessen Formel heißt: wenn A ist, so ist B; nun ist A, also ist B. Durch diesen Schluß wird keine neue Begriffsbestimmung gesetzt, sondern der Begriff selbst wird als Wirklichkeit erklärt: er ist nichts zufällig Gesetztes, sondern eine notwendige Sache d. h. Objekt. In der Tat kommt es

nicht dem Urteil, sondern nur dem Schluß zu, den Begriff als wirklich zu setzen. Denn nur im Schluß wird erkannt, daß der Begriff seine Bestimmungen nicht bloß hat, sondern dieselben vermittelt, daß er sich selbst spezifiziert, daß er nicht bloß dieses oder jenes ist, sondern daß er der erzeugende Grund des Besonderen, also eine wirkliche Macht ist. Nur im Schluß vollzieht sich die Definition. Jede wirkliche Definiton ist die fortschreitende und vollendete Besonderung des Allgemeinen. Diese Besonderung ist zugleich eine fortschreitende und vollendete Begründung. Die wirkliche Definition ist genetisch. Was aber vollkommen begründet ist, das existiert (§ 123). Was sich selbst begründet, das ist wahrhaft wirklich. Diese Wirklichkeit des Begriffs nennen wir die Objektivität.

Zusatz. Ein Beispiel des hypothetischen Schlusses, der besser anders hieße, da er die hypothetische Form nur setzt, um sie aufzuheben. Kant erklärt die Erkenntnis als ein synthetisches Urteil a priori. Ein solches Urteil ist nur möglich durch allgemeine und notwendige Begriffe, welche die Erscheinungen verknüpfen, d. h. durch Kategorien. Diese verhalten sich demnach zur wirklichen Erkenntnis, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Besonderen. Der Schluß heißt: „wenn es Kategorien gibt, so gibt es Erkenntnis. Nun gibt es Kategorien (der Beweis dieses Untersatzes bildet bekanntlich eine der wichtigsten Untersuchungen der transzendentalen Logik); also gibt es Erkenntnis." In der negativen Form: „wenn die Bedingung A nicht ist, so gibt es keine Erkenntnis. Nun gibt es Erkenntnis; also muß A sein." Diesen Beweis nennt Kant den transzendentalen oder kritischen und braucht ihn zur Feststellung seiner wichtigsten und schwierigsten Lehren, wie z. B. bei den Grundsätzen des reinen Verstandes, namentlich bei den Analogien der Erfahrung.

Achtes Kapitel.

Das Objekt.

§ 167.

Der Begriff des Objekts.

1. Das Wort Objekt tritt sowohl im philosophischen als im gewöhnlichen Sprachgebrauch in sehr verschiedenen Bedeutungen auf, die wir genau unterscheiden müssen, um nicht mit der Vieldeutigkeit des Worts eine Unklarheit in den Begriff eindringen zu lassen. Es ist leicht einzusehen, daß Objekt und Subjekt als korrelate Begriffe aufeinander hinweisen, daß sie eine Relation bilden, außer welcher oder von welcher abgesehen das Wort Objekt keinen Sinn hat. Doch ist es gerade dem gewöhnlichen Bewußtsein sehr geläufig geworden, bei dem Begriffe des Objekts von dem des Subjekts gänzlich zu abstrahieren, das Objekt zu nehmen, als ob es ganz außerhalb des Subjekts und von diesem vollkommen unabhängig wäre. Soll diese Bedeutung ernsthaft gelten, so müßte unter Objekt verstanden werden, was Kant „Ding an sich" genannt hat, das Ding jenseits selbst der Möglichkeit unserer Vorstellung, das Ding, welches in die subjektive Vorstellung nie eingeht und darum nie Objekt sein kann: also das Ding, sofern es *nicht* Objekt ist. Wird das gewöhnliche Bewußtsein beim Wort genommen, so versteht es unter Objekt gerade das Gegenteil desselben. Aber es will nicht, daß man seine Worte genau nimmt; es will unter Objekt nicht das unvorstellbare Ding, sondern die Dinge verstanden wissen, die es als wirklich vorstellt, die also mit dem vorstellenden Subjekt in Zusammenhang und Relation sind.

2. Der philosophische Sprachgebrauch hat von dieser Beziehung nicht abstrahiert. Er bestimmt den Begriff des Objekts in Rücksicht auf den Begriff des Subjekts und umgekehrt; er nimmt beide Begriffe als Korrelata. Welche aber der beiden Seiten die objektive und welche die subjektive ist: in dieser Bestimmung ist sich der philosophische Sprachgebrauch im Laufe der Zeit nicht gleichgeblieben. Vielmehr haben beide Begriffe in der Ausdrucksweise der Philosophie mit der Zeit die Rollen getauscht. Was wir heute als „subjektiv" bezeichnen, das nannten nach dem Vorgange der Scholastiker noch Descartes und Spinoza „objektiv". Was in unserer Vorstellung existiert, von dem sagen wir, daß es subjektiv sei; dagegen sei objektiv, was in Wirklichkeit existiert. Wir nennen das Sein in der Vorstellung subjektiv, das Sein in der Wirklichkeit objektiv. Umgekehrt drücken sich Descartes und Spinoza aus. In der Vorstellung existieren nannten sie „esse objectivum"; in Wirklichkeit existieren dagegen „esse subjectivum". Diese Bezeichnung ist im Grunde richtiger und dem Wortsinne treuer, als die heutige. Objektiv sein heißt objiziert, gegenübergestellt, vorgestellt sein. Objekt sein = vorgestellt sein. Die Vorstellung ist unser Objekt, und jedes unserer Objekte ist Vorstellung. Was wir als wirklich vorstellen, das stellen wir vor als von unsrer Vorstellung unterschieden, als etwas Selbständiges außer uns, das uns in Wahrheit gegenübersteht, darum (gleich uns) als ein subjektives Wesen oder als Subjekt existiert. Subjekt sein heißt ein Wesen für sich sein, d. h. wirklich sein.

3. Was wir als wirklich vorstellen, das müssen wir als ein von uns unterschiedenes Wesen, als ein Subjekt vorstellen: das nannte der frühere Sprachgebrauch der Philosophie „subjektives Dasein"; das nennt der heutige, mit dem der gewöhnliche zuletzt übereinstimmt, „objektives Dasein". Sagen wir mit dem früheren Sprachgebrauch: „das Wirkliche ist subjektiv", so wird nicht ausgeschlossen, daß wir diese Wirklichkeit vorstellen, daß also das Subjekt zugleich objektiv ist.

Sagen wir mit dem heutigen Sprachgebrauch: „das Wirkliche ist objektiv", so wird nicht ausgeschlossen, daß wir diese Wirklichkeit vorstellen, daß sie unsere Vorstellung ausmacht, daß also das Objekt zugleich subjektiv ist. Welchem Sprachgebrauch wir auch folgen, so müssen wir das Subjekt zugleich als Objekt und das Objekt zugleich als Subjekt setzen.

4. Die Objekte sind Vorstellungen. Die Objektivität fällt in das Gebiet der Vorstellung und ist nicht jenseits desselben. Wir nennen objektiv nur, was wir als wirklich setzen oder vorstellen. In diesem Sinne sind nicht alle unsere Vorstellungen objektiv; nicht alle haben Objektivität. Nur diejenigen Vorstellungen sind objektiv, die nicht bloß subjektiv sind. Bloß subjektiv sind Vorstellungen, welche nur in uns sind. Aber alle Vorstellungen sind in uns. Darum werden wir in dem Gebiete der Subjektivität selbst das Kriterium aufsuchen müssen, welches die bloß subjektiven Vorstellungen von den objektiven unterscheidet. Die Unterschiede der Subjektivität sind das Allgemeine, Besondere, Einzelne. Es gibt Vorstellungen, die bloß in dem einzelnen Subjekt sind, die dieses Individuum hat, ein anderes nicht hat, die darum zufällige oder bloß mögliche, nicht notwendige Vorstellungen, individuelle oder partikulare, nicht allgemeine Vorstellungen sind. Wir werden daher in den Vorstellungen selbst von den bloß individuellen und zufälligen die allgemeinen und notwendigen unterscheiden, die das Subjekt vermöge seines Wesens haben muß, die in der Natur oder in dem Begriffe desselben enthalten sind. Jene sind bloß subjektiv; diese sind objektiv, sie haben allgemeine und notwendige Geltung d. h. objektiven Wert oder Objektivität. So hat Kant den Begriff der Objektivität bestimmt. Nennen wir die allgemeinen und notwendigen Vorstellungen im Unterschiede von den partikularen und zufälligen, welche bloße Vorstellungen sind, Begriffe, so leuchtet ein, daß nur die Begriffe, und was aus ihnen folgt, Objektivität haben; daß nur aus ihnen die Objektivität begriffen werden kann; daß der Begriff des Objekts eben

darin besteht, die Objektivität des Begriffs zu sein. Die kantische Vernunftkritik lehrt, wie diese allgemeinen und notwendigen Vorstellungen nicht tote und leere Allgemeinheiten sind (wie man sie häufig und gründlich mißverstanden hat), sondern die erzeugenden Bedingungen, welche Erscheinungen setzen, verknüpfen und eine Welt der Erscheinungen zustande bringen, die unsere notwendige Vorstellung, unser Objekt, den Inbegriff unserer Objekte ausmacht.

5. Es ist vollkommen gedankenlos, das Objekt zu nehmen, als ob es ohne Beziehung auf das Subjekt als Ding an sich existierte. Es ist aber auch nicht richtig, Subjekt und Objekt zu nehmen, als ob sie bloß Korrelata wären, die sich gegenseitig voraussetzen. Es ist der Begriff, der das Objekt macht, nicht etwa bloß (im Subjekt) sich auf das Objekt bezieht als auf ein Anderes, das ihm gegenübersteht. Solange der Begriff noch nicht alle seine Bestimmungen gesetzt und seine Spezifikation noch nicht vollendet hat, ist er noch im Reiche des Allgemeinen, welches soviele Möglichkeiten enthält. Je weiter die Besonderung fortschreitet, je spezieller die Bestimmungen werden, um so mehr verengt sich das Gebiet der Möglichkeiten, bis sich zuletzt innerhalb des Besonderen alle Möglichkeiten in einer einzigen konzentrieren, mit welcher die Wirklichkeit eintritt; bis sich zuletzt das Allgemeine in einen Punkt zusammenzieht, der die Spezifikation vollendet, den Begriff schließt, das Allgemeine vereinzelt. Der durchgängig bestimmte Begriff ist daher der wirkliche, der einzelne, der objektive. Wir verstehen demnach unter Objekt nichts anderes als den wirklich gewordenen, individualisierten, geschlossenen Begriff; daher wir auch den Übergang vom Subjekt zum Objekt durch den Schluß (den vollkommen bestimmten Begriff) gemacht haben. Wir mußten den Begriff als Selbstspezifikation oder als Selbstverwirklichung denken. Ist diese vollendet, so müssen wir den Begriff als wirkliches einzelnes Subjekt, als einzelnes Ding oder als Objekt denken.

Zusatz. Der Übergang vom Subjekt zum Objekt ist der Über-

gang vom Allgemeinen zum Einzelnen, von der Möglichkeit innerhalb des Begriffs zur Wirklichkeit, von dem Begriff als Grund zu dem Begriff als Folge. Die Wirklichkeit des Begriffs ist die Objektivität. Diese Erklärung gibt zugleich den Unterschied zwischen Objektivität, Wirklichkeit, Erscheinung, Ding, Existenz, Dasein usf.

Wir erklären die Objektivität durch die Wirklichkeit des Begriffs und diese durch die Einzelnheit oder Individualität des Allgemeinen. In diesem Sinne darf der Satz gelten, den die Nominalisten des Mittelalters, die Realisten der neuern Zeit zu dem ihrigen machen, indem sie ihn gegen die Begriffe kehren: „die einzelnen Objekte sind das wahrhaft Wirkliche".

Dieser Übergang vom Begriff zum Objekt hat viele Gegner gefunden, namentlich solche, die gern von der unübersteiglichen Kluft zwischen beiden reden. Wir haben diese Kluft schon beleuchtet und gesehen, daß sie keine ist. Völlig gedankenlos aber sind die Einwürfe derer, die den Übergang, den sie für unmöglich erklären, selbst machen. Wenn es keinen Übergang geben soll vom Begriff zum Objekt, so darf es auch keinen geben vom Objekt zum Begriff. Wenn aber der letztere möglich ist, warum soll es der erste nicht auch sein? In der Tat ist der Übergang vom Objekt zum Begriff die geläufigste Sache der Welt und gilt bei allen, die den Übergang von der anderen Seite her bestreiten. Woher haben wir denn die Begriffe? Alle Welt sagt: „Wir haben sie von den Objekten, aus denen sie geschöpft, von denen sie abstrahiert sind". Wie kann man etwas abstrahieren, das nicht da ist? Wie kann man aus Objekten Begriffe nehmen, wenn nicht die Objekte Begriffe haben, wenn sie nicht Begriffe sind? Wenn die Objekte nicht Begriffe sind, so können auch nie aus ihnen Begriffe gemacht werden. Was sind denn nach der gewöhnlichen Theorie die Begriffe, die wir von den Objekten abstrahieren? Sie sind verallgemeinerte Objekte. Was sind nach unserer Erklärung die Objekte? Sie sind vereinzelte (individualisierte) Begriffe. Diese beiden Erklärungen sind doch nicht im Widerstreit? Ist der Begriff das verallgemeinerte Objekt, so kann das Objekt nichts anderes sein als der vereinzelte Begriff. Aber ein sehr gedankenloser und zugleich sehr geläufiger Widerspruch ist es, wenn man im demselben Zuge die Begriffe für verallgemeinerte Objekte und die Objekte für das Gegenteil der Begriffe erklärt.

Auch die formale Logik steigt auf die Leiter ihrer Divisionen und Subdivisionen bis zu der Grenze herab, wo die Begriffe aufhören teilbar zu sein, wo mit dem Ende der Division das Individuum eintritt, das Allgemeine ins Einzelne, der Begriff ins Objekt, das Denken aus den abstrakten Vorstellungen in die anschaulichen übergeht. An dieser Grenze macht die formale Logik Halt und kehrt zu ihren

Abstraktionen und Divisionen zurück; sie kann nicht anders, denn sie verkehrt nur mit dem abstrakten Denken, und dieses ist nicht imstande, das Einzelne zu erleuchten (§ 148, Nr. 3). Wie das Denken zum Anschauen, so verhalten sich die Begriffe zu den Objekten. Und das Denken geht nur deshalb aus der Anschauung hervor, weil es die Anschauung bildet (§ 73, Nr. 5).

§ 168.

Die Objektivität des Begriffs. Die Objekte.

1. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Objekt gedacht werden muß. Die nächste Frage heißt: wie muß das Objekt gedacht werden? Als der vollkommen bestimmte, wirkliche, einzelne Begriff, als Individuum. Der vollkommen bestimmte Begriff ist zugleich vollkommen begründet, denn er ist bestimmt durch die Besonderung des Allgemeinen, und diese Besonderung ist zugleich seine Begründung. Was aber vollkommen begründet ist, das haben wir schon früher begriffen als Folge oder Existenz. Und da es die Folge ist, in welcher der Grund zutage kommt, so haben wir die Folge oder Existenz begriffen als Erscheinung (§ 123). Und da es viele und verschiedene Gründe waren, aus deren Vereinigung die Folge hervorging, so haben wir die Erscheinung als die Einheit vieler und verschiedener Beschaffenheiten, d. h. als Ding begriffen (§ 125). Das Objekt ist vollkommen begründet: darum darf es gedacht werden als Folge, Existenz, Erscheinung, Ding. Aber alle diese Kategorien, weil sie um soviel niedriger und abstrakter sind als die des Objekts, sind zur Erklärung des letzteren zu weit; sie werden erst treffend, wenn sie gelten als bestimmt durch den Begriff. Das Objekt ist die Folge, deren Grund der Begriff (die Gattung) ist. Das Objekt ist die Existenz oder Erscheinung des Begriffs. Das Objekt ist das Ding als Begriff, d. h. das Ding als einzelnes Subjekt, als Individuum.

2. Das Einzelne folgt aus der Besonderung des Allgemeinen. Je weiter die Spezifikation fortschreitet, um so spezieller werden die Bestimmungen, um so genauer die Unterschiede, um so mehr Besonderheiten treten hervor, deren jede

sich in dem einzelnen Subjekte vollendet. In dem Begriffe des Individuums liegt, daß es nicht spezieller werden kann, als es ist, daß aus ihm keine Differenz der Arten mehr hervorgeht, daß es also nicht verschiedenartig, sondern gleichartig ist, d. h. gleich den Individuen seiner Art. Der Begriff des Individuums fordert demnach die Mehrheit der Individuen. So folgt aus der Natur des Begriffs durch die Verschiedenheit der Besonderen und die Gleichartigkeit der Einzelnen die Vielheit der Objekte, die als Subjekte derselben Art gleichartig, als Subjekte verschiedener Arten verschiedenartig sind.

Also muß die Objektivität des Begriffs gedacht werden als ein Inbegriff von Objekten, deren jedes ein einzelnes Subjekt ausmacht. Die Frage heißt: wie muß der Inbegriff der Objekte gedacht werden?

§ 169.

Das System der Objekte.

Der Begriff ist in seiner Einzelnheit vollkommen bestimmt. Diese seine Bestimmungen sind vollkommen vermittelt. Diese Vermittlung wurde gedacht als Schluß, und zwar als ein Schluß, der selbst vermittelt ist durch Schlüsse: als ein System von Schlüssen. Da nun der Begriff in seiner Allgemeinheit sich selbst spezifiziert und dadurch alle seine Bestimmungen zugleich setzt und ordnet, so bildet jeder Begriff ein genau bestimmtes Glied in der Ordnung der Begriffe, in der Begriffswelt (§ 144, Nr. 4). Und da es der Begriff ist, der das Objekt macht, so leuchtet ein, daß auch die Objekte (eben weil sie Begriffe sind) ein System bilden müssen. Der Inbegriff der Objekte muß gedacht werden als ein System oder als eine Ordnung der Objekte. Die Frage heißt: wie muß dieses System gedacht werden?

§ 170.

Das Universum oder die Welt.

Da die Objekte aus den Begriffen hervorgehen als deren Einzelnheit oder Individualität, so muß aus den Objekten

eine Ordnung hervorgehen, die der Natur des Begriffs entspricht und dieselbe ausdrückt. Jedes Objekt ist ein Individuum, ein einzelnes wirkliches Subjekt, es ist als solches selbsttätig, jedes in seiner besonderen Art und Eigentümlichkeit. Die Selbsttätigkeit ist aber im Gebiete des objektiven Begriffs eine andere, als in dem des subjektiven. Der subjektive Begriff unterscheidet sich vom objektiven, wie das Allgemeine vom Einzelnen. Die Selbsttätigkeit des Allgemeinen ist seine Selbstspezifikation. Das Objekt als Individuum kann sich nicht spezifizieren, es kann nicht spezieller werden, als es ist: es kann sich also nur verallgemeinern. Aber diese Verallgemeinerung darf keine solche sein, welche das Objekt in den allgemeinen Begriff auflöst und zurückversetzt, denn dadurch würde die Einzelnheit und mit dieser die Objektivität selbst aufgehoben. Also kann die Selbsttätigkeit der Objekte nur darin bestehen, daß sie ihre Allgemeinheit betätigen, ohne aufzuhören, individuelle oder einzelne Wesen zu sein; daß sie also ein Allgemeines bilden, welches die Einzelnen als wirkliche Individuen in sich begreift. Diese Allgemeinheit nennen wir Welt oder Universum: das ist die Gesamtheit aller Objekte in ihrem begriffsmäßigen Zusammenhange. Das Allgemeine, welches den Objekten vorausgeht und sie bildet, ist der Begriff in seiner Spezifikation. Das Allgemeine, welches in den Objekten besteht und durch sie gebildet wird, ist das Universum. Die Frage heißt: wie muß das Universum gedacht werden? Wie muß es zunächst gedacht werden?

§ 171.

Der Mechanismus.

Die Objekte sind wirksame oder tätige Subjekte. Was sie verwirklichen, kann nur ihr eigenes Wesen sein. Da sie Individuen sind, so können sie sich nicht individualisieren. Sie können daher nur ihr allgemeines Wesen oder ihre Einheit betätigen. Was sie verwirklichen, ist demnach ihre Zusammengehörigkeit oder Vereinigung.

Aber als einzelne Subjekte, deren jedes ein selbständiges Wesen für sich ist, müssen sich die Objekte gegenseitig ausschließen: diese Differenz der Objekte bildet die erste Voraussetzung und Grundlage ihrer Vereinigung. Eine Vereinigung solcher, die sich gegenseitig ausschließen, oder eine gegenseitige Ausschließung solcher, die zusammengehören, läßt sich nur denken als eine äußere Vereinigung, als ein mechanischer Zusammenhang. Darum ist der Mechanismus die erste Form, in der das Universum oder der Zusammenhang der Objekte gedacht werden muß. Als Individuen stehen die Objekte einander gegenüber; vermöge ihrer allgemeinen Natur stehen die Objekte in einer notwendigen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft in der Ausschließung, diese Ausschließung in der Gemeinschaft bezeichnen wir als das mechanische Verhältnis der Objekte. Also ist die nächste Frage: wie muß diese mechanische Gemeinschaft, wie muß der Weltzusammenhang als Mechanismus gedacht werden?

Zusatz. Der Begriff des Universums ist mit dem der Natur so wenig identisch, als der Begriff des Objekts mit dem des Körpers. Alle Körper sind Objekte, aber nicht alle Objekte sind Körper. Diese einfache Wahrheit widerlegt die irrige Vorstellung, der viele das Wort reden, als ob mit dem Begriff des Objekts die Metaphysik am Ende sei und die Physik anfange. Man hat diese Ansicht namentlich dadurch begründen wollen, daß die Kategorien, die den Begriff des Universums entwickeln, speziell physikalischer Art seien, wie z. B. gleich an erster Stelle der Begriff des Mechanismus. Vielmehr zeugt dieser Begriff gerade dagegen. Er gilt keineswegs bloß in der bewegten Körperwelt, sondern überall da, wo Objekte, die einander ausschließen, in einer Gemeinschaft gedacht werden; überall da, wo es sich um eine Gemeinschaft handelt, welche die differente Eigentümlichkeit ihrer Glieder nicht aufhebt, sondern bestehen läßt. Man redet nicht bloß im übertragenen, sondern im genauen Sinne des Worts von einem Mechanismus, der keineswegs speziell physikalischer Art ist: von dem mechanischen Verhältnis der Vorstellungen in unserem Geist, von einer mechanischen Gewalt der Begierden, von einem Mechanismus sowohl in der Verfassung des Staats als in dem gegenseitigen Verhältnis der Staaten. Der Mechanismus gilt und hat gegolten als ein Prinzip nicht bloß der Naturerklärung, sondern der Welterklärung. Nicht weil man die

Natur mechanisch erklärt hat, darum hat man auch die Welt mechanisch erklärt; sondern weil man die Welt, den Inbegriff aller Objekte, nur als Mechanismus zu denken vermochte, hat man auch die Natur in dieser Form begriffen. Richtig erwogen, ist es nicht der Mechanismus, der unter den Naturbegriff, sondern es ist der Naturbegriff, der unter den Mechanismus fällt. Die mechanische Theorie ist in der Metaphysik früher einheimisch gewesen als in der Physik, und sie ist in diese aus jener gekommen. Sie ist nicht physikalisch, sondern metaphysisch ausgemacht worden, wie die Entwicklung der alten Philosophie auf das deutlichste zeigt (Demokrit); wie in neuerer Zeit die tiefsinnigen Untersuchungen Kants bewiesen haben (metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Der Mechanismus besteht nach Kant darin, daß die Bewegungen der Körper nur äußere Ursachen haben können. Warum? Weil die Materie ein Objekt nur der äußeren Anschauung ist, in der es keine inneren Ursachen gibt.

§ 172.

I. Die mechanische Determination.

1. Die Objekte bilden eine Gemeinschaft; sie schließen sich gegenseitig aus: beides gilt zugleich. Sie bilden die Gemeinschaft durch ihre Wirksamkeit; denn was sie allein verwirklichen und betätigen können, ist ihr Zusammenhang. Ihre Wirksamkeit ist ausschließender Art, also können die Objekte nur äußerlich aufeinander einwirken, sie greifen sich gegenseitig an und determinieren einander. In dieser Determination ist nicht etwa das eine Objekt bloß tätig, das andere bloß leidend, sondern jedes ist beides zugleich. Ein Objekt, das bloß tätig wäre, wäre kein Objekt mehr, denn es stände ihm nichts gegenüber, wodurch seine Tätigkeit eingeschränkt und gehemmt wird; also gäbe es auch nichts, dem es selbst gegenüberstände: es wäre nicht mehr Objekt unter Objekten. Wäre es bloß leidend, so wäre es ebenfalls kein Objekt mehr, es wäre widerstandslos, ohne Macht, sich zu widersetzen oder, um es mit dem Worte selbst zu sagen, zu objizieren. Was keinen Widerstand findet oder bietet, ist auch kein Gegenstand. Ist aber jedes Objekt vermöge seiner Natur zugleich tätig und leidend, so werden die Objekte nicht bloß das eine durch das andere

determiniert, sondern sie determinieren sich wechselseitig. Darin, daß die Objekte äußerlich aufeinander einwirken, besteht ihre Ausschließung. Darin, daß sie wechselseitig aufeinander einwirken, besteht ihre Gemeinschaft.

2. Diese Gemeinschaft ist die erste Form, in welcher die Vereinigung, der Zusammenhang oder die Allgemeinheit begriffen werden muß, die aus den Objekten folgt. Sie können vermöge ihrer allgemeinen Natur nicht bestimmter werden, als sie sind; sie können sich daher auch nicht selbst bestimmen, denn jede Selbstbestimmung ist eine Selbstspezifikation und geschieht durch das Allgemeine; sie können daher nur von außen bestimmt werden, ein Objekt durch das andere. Diese Determination, welche keine Spezifikation ist, nennen wir die mechanische Determination.

3. Die Determination ist wechselseitig. So fordert es die Natur der Objekte. Wäre das Objekt gar nicht passiv, so wäre es kein Objekt unter Objekten, also nicht das, was es ist. Wäre es gar nicht aktiv, so wäre es kein Subjekt, kein selbsttätiges Wesen, also nicht das, was es ist. Jedes Objekt ist aktiv und passiv; nicht etwa so, daß es einmal aktiv, ein andres Mal passiv wäre, sondern es ist beides zugleich. Wir müssen diesen Punkt noch näher bestimmen. Es ist beides zugleich, nicht aber nur so, daß ein Objekt B, während es von dem Objekte A determiniert wird, selbst seinerseits das Objekt C determiniert, so daß die Determination nur fortgepflanzt und weitergegeben wird; dann wäre das Objekt B in Rücksicht auf A bloß passiv und widerstandslos; es wäre dann in dieser Rücksicht nicht objektiv, es wäre für A kein Objekt, also nicht das, was es ist. Wenn die Objekte nicht auch füreinander Objekte sind, so sind sie überhaupt keine Objekte. Also leuchtet ein, daß jedes Objekt in derselben Rücksicht, in der es passiv ist, zugleich sich aktiv zeigt; daß es dasselbe Objekt, von dem es determiniert wird, wieder determiniert; daß seine Aktion allemal auch Reaktion ist. Es gibt daher in dem Gebiet der Objekte keine Wirkung ohne Gegenwirkung.

Wäre die Wirkung mächtiger als die Gegenwirkung, so würde in jener ein Überschuß sein, demgegenüber sich das andere Objekt bloß passiv verhielte, und ebenso umgekehrt. Da nun jedes Objekt genau in derselben Rücksicht, in der es leidet, stets auch aktiv ist, so folgt einleuchtend, daß in der mechanischen Determination Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel geben uns die anschaulichsten Objekte: die Körper. Ihre Wirksamkeit ist die Bewegung. Sie werden bewegt von außen. Diese mechanische Determination der Bewegung nennt man den Stoß. Jeder Stoß begegnet dem Gegenstoß. Stoß und Gegenstoß sind einander gleich. Die mechanische Determination gilt nicht bloß von den Körpern. Nach Spinoza gibt es in der Natur der Dinge keine andere Determination als diese. Wenn man das Universum nur als Mechanismus und den Mechanismus nur als Determination begreift, so gibt diese Vorstellungsweise den Standpunkt des Determinismus. Auf diesem Standpunkte gilt auch der Wille als determiniert bloß durch äußere Objekte. Je mächtiger das Objekt den Willen ergreift, um so mächtiger regt sich dieser dagegen und wirkt auf das Objekt zurück, entweder um es zu erhalten oder zu vernichten. Die Macht der Einwirkung ist auch hier gleich der Macht der Gegenwirkung.

§ 173.

2. Die Zentralisation.

Die Objekte determinieren sich gegenseitig: das ist der Ausdruck ihrer Gemeinschaft. Jedes wird von außen determiniert: das ist der Ausdruck ihrer gegenseitigen Ausschließung. Daß jedes Objekt das andere von sich ausschließt, ist der Ausdruck seiner individuellen Selbständigkeit. Daß es aber von einem andern Objekte determiniert wird, ist ein offenbarer Ausdruck seiner Unselbständigkeit. Hier ist der Punkt, in welchem die mechanische Gemeinschaft einen Widerspruch oder ein ungelöstes Problem in sich schließt, so lange sie nur als äußere oder mechanische Determination begriffen wird.

1. Das Objekt ist ein selbständiges Wesen, welches von außen determiniert wird. In diesem Punkte liegt der Widerspruch: es ist ein selbständiges Wesen, welches unselbständig

ist. Die Selbständigkeit ist gefordert durch die Individualität des Objekts. Die Unselbständigkeit des einzelnen Objekts ist gefordert durch die Gemeinschaft der Objekte. Wir können daher den Widerspruch auch so ausdrücken: mit der Selbständigkeit der Objekte streitet deren Gemeinschaft. Eine wirkliche Gemeinschaft ist nicht möglich, wenn die Glieder derselben sich gegenseitig ausschließen.

2. Lassen wir die Selbständigkeit allein gelten. Was durch sie gefordert wird, ist das ausschließende Verhältnis; was durch sie verneint wird, ist die Determination von außen. Werden die Objekte nicht mehr von außen determiniert, so können sie sich auch nicht wechselseitig determinieren: wo bleibt dann ihre Gemeinschaft? Wo bleibt ohne diese Gemeinschaft die Wirksamkeit der Objekte? Und ohne Wirksamkeit wo bleiben sie selbst? In der Natur der Objekte liegt die Wirksamkeit; in der Natur ihrer Wirksamkeit liegt keine andere Aufgabe als die Gemeinschaft, als die Vereinigung, welche allein die Objekte zu bewirken haben. Es ist unmöglich, daß die Gemeinschaft der Objekte aufhört zu gelten; daß sie aufhört, bewirkt zu werden. Es ist unmöglich, daß die Objekte aufhören, von außen determiniert zu werden. Es ist unmöglich, daß sie aufhören, selbständig zu sein. Was also bleibt übrig?

3. Die Selbständigkeit hört auf, eine ausschließende zu sein. Sie nimmt die entgegengesetzte Richtung. Die Determination von außen und die dadurch gesetzte Unselbständigkeit wird von dem Objekte selbst bejaht, sie wird dessen eigenes Streben, gleichsam sein Wille. Es will nichts für sich sein, nicht abgesondert von den anderen existieren, es strebt vielmehr selbst aus eigenem Antrieb nach der Gemeinschaft und Vereinigung mit diesen. Es wird jetzt von außen determiniert, indem es sich determinieren läßt. Dieses Determiniertwerden ist sein Streben, der Ausdruck seiner Selbstdetermination, der tiefere Ausdruck also seiner Selbständigkeit. Die äußere Determination ist mechanisch; das Streben nach einer solchen Determination ist deshalb ein mechanisches Streben.

4. Das Objekt läßt sich determinieren, es setzt sich selbst als unselbständig, es strebt nach Vereinigung mit dem Objekt, von dem es determiniert wird. Dieses Streben ist doppelseitig. Das eine Objekt strebt dem andern zu und möchte mit ihm ganz identisch sein, ganz in ihm aufgehen; dieses kommt dem Streben entgegen und möchte das determinierte Objekt ganz in sich aufnehmen. Von seiten der determinierten Objekte erscheint dieses Streben, das sie unwiderstehlich aus sich heraus und dem determinierenden Objekte zutreibt, als Gravitation; von seiten des determinierenden Objekts, das die anderen in sich vereinigen möchte, als Zentralisation. Die mechanische Gemeinschaft muß daher als Zentralisation gedacht werden, und diese im Vergleich mit der Determination als eine höhere Form des Mechanismus. Die Objekte wollen vereinigt oder, um es in der entwickelten Kategorie auszudrücken: sie wollen zentralisiert sein. In dem zentralisierenden Objekt erhebt sich aus der gleichartigen Masse der Objekte ein beherrschendes, dem die andern zufallen. Das allgemeine Wesen der Objekte, das als deren Gemeinschaft verwirklicht sein will, kommt in dem zentralisierenden Objekte zur Erscheinung.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel der mechanischen Wirksamkeit und Gemeinschaft der Objekte gibt die Bewegung der Körper. In Rücksicht der mechanischen Determination war dieses Beispiel der Stoß. In Rücksicht der mechanischen Gravitation und Zentralisation ist es der Fall. Die kleinere Masse hat das Streben, sich in der Richtung der größeren Masse zu bewegen: das ist die Gravitation in der Körperwelt. Die größere Masse hat das Streben, die kleineren an sich zu ziehen und untrennbar mit sich zu vereinigen: das ist die Zentralisation in der Körperwelt. So beherrscht der Erdkörper alle irdischen Körper; so beherrscht der Planet seine Trabanten; so herrscht die Sonne im Reich der Planeten.

Indessen gilt die mechanische Zentralisation nicht bloß von der Körperwelt. Sie herrscht auch im menschlichen Geist, auch in den menschlichen Gemeinschaften. Wir werden nicht bloß durch Objekte außer uns determiniert, wir lassen uns von ihnen determinieren. Dieses Beherrschtwerden von einem äußern Objekt ist der Ausdruck unseres eigenen Strebens. So sind wir z. B. im Zustande der Begierde und Leidenschaft ganz von dem Objekte ergriffen und hingenommen. Wir gravi-

tieren widerstandslos auf dieses Objekt. Wir möchten uns ganz mit ihm identifizieren. In ihm liegt der Schwerpunkt unseres Daseins, dem wir zufallen. Wir haben den Schwerpunkt nicht in uns, sondern außer uns. Mit Recht sagt man von der Leidenschaft, daß sie exzentrisch macht. Sehr gut sagt man von denen, welche die Leidenschaft hinreißt und dem determinierenden Objekte zutreibt, daß sie außer sich sind.

Nehmen wir die Menschen als Objekte, deren Gemeinschaft der Staat bildet, so fordert diese Gemeinschaft, daß der Staat herrscht und die Individuen beherrscht werden. Diese Herrschaft fordert eine mechanische Zentralisation, ohne welche kein Staat besteht. Jeder Staat ist eine zentralisierende Verwaltungsmaschine. Wenn aber die Staatszentralisation sich auf alle Gebiete des menschlichen Lebens erstreckt und den Einzelinteressen gar keine Selbständigkeit läßt, so wird der Staat, um Hobbes' Ausdruck zu brauchen, ein „Leviathan", der die Individuen sozusagen mit Haut und Haaren verschlingt. Gleichviel in welcher Form ein solcher Staat herrscht, das Individuum geht ohne Rest in ihm auf und behält nichts übrig, worin es selbständig wäre. Da nun die vollkommene Verneinung der individuellen Freiheit unmöglich die Bejahung der politischen Freiheit sein kann, so gibt es in vollkommen zentralisierten Staaten keine Art der Freiheit. Die Herrschaft solcher Staaten ist darum allemal eine Art des Despotismus, gleichviel ob die regierende Macht ein Individuum oder ein Konvent ist. Dem Einzelnen bleibt hier nichts anderes übrig, als sich in allen Stücken regieren zu lassen, sei es aus Furcht oder aus Neigung. Denn das bloße Regiertwerden ist vielen Menschen ebenso bequem und ihrer Natur ebenso entsprechend, als den Körpern das Gravitieren.

Nehmen wir die Staaten als Objekte, deren Gemeinschaft das politische Universum ist, so erscheint auch in diesem größten Gebiete des menschlichen Lebens, auf dem Schauplatze der Menschheit und Weltgeschichte, die mechanische Zentralisation in solchen Staaten, welche die Weltherrschaft an sich reißen und Weltreiche oder Universalstaaten bilden. Die Weltgeschichte hat solcher Formen bedurft, um die Menschheit, deren Entwicklung sie ausmacht, zusammenzufassen und in eine Gemeinschaft von größtem Umfange zu bringen, die sich nur durch mechanische Zentralisation herstellen und auf eine gewisse Dauer festhalten läßt (das ägyptische, assyrische, persische, alexandrinische, römische, karolingische, napoleonische Weltreich).

§ 174.

3. Das System der mechanischen Gemeinschaft.

Der vollendete Mechanismus.

Die mechanische Gemeinschaft fordert die Vereinigung der Objekte ohne die Aufhebung ihrer Individualität. Darum

entspricht dem Begriff der mechanischen Gemeinschaft weder die Determination noch die Zentralisation. Die Determination widerspricht jenem Begriff, denn sie setzt die Selbständigkeit der Objekte auf Kosten der Gemeinschaft. Die Zentralisation widerspricht ihm aus dem gegenteiligen Grunde: sie setzt die Gemeinschaft der Objekte auf Kosten ihrer Selbständigkeit.

1. Aber die Zentralisation kommt auch mit ihrem eigenen Begriff in Widerstreit. Denken wir uns das mechanische Streben vollendet, so würden die determinierten Objekte vollkommen und ohne Rest aufgehen in das determinierende, so würde nichts übrig bleiben als ein Universalobjekt, welches selbst, da ihm nichts mehr gegenübersteht, kein Objekt mehr bildet; welches selbst, nachdem es die Objekte in sich vereinigt hat, nach dieser Vereinigung nicht mehr zu *streben* braucht. So strebt die Zentralisation nach einem Ziele, welches in seiner Vollendung die Objekte selbst aufhebt, also die Voraussetzung zu nichte macht, unter der die Zentralisation stattfindet. Hier ist der Widerspruch, der ein neues, zu lösendes Problem enthält.

2. Die mechanische Gemeinschaft ist sowohl die Bejahung als die Verneinung der individuellen Selbständigkeit der Objekte. Das Objekt ist selbständig, aber nicht soweit, daß es die übrigen Objekte bloß ausschließt. Das Objekt ist unselbständig, aber nicht soweit, daß es darüber seine Selbständigkeit und Individualität vollkommen einbüßt.

Wir müssen daher jede der beiden (durch die mechanische Gemeinschaft geforderten) Bedingungen bestimmt und begrenzt denken durch die andere. Das Objekt ist in seiner Selbständigkeit nicht bloß ausschließend gegen die andern, sondern eingehend in die Gemeinschaft mit diesen. Diese Selbständigkeit, welche sich einschränkt, soweit es die Gemeinschaft fordert, und zugleich ihr eigenes Gebiet behält, in dem sie für sich ist, soweit es die Gemeinschaft erlaubt, gibt den Begriff einer relativen, dem Ganzen untergeordneten, in die Gemeinschaft eingefügten Selbständigkeit.

3. Erst jetzt kommt in die Gemeinschaft der Objekte eine

wirkliche Ordnung, in welcher jedes Objekt *seine* Stelle im Ganzen behauptet. Erst dadurch kommt eine Gemeinschaft zustande, die wir als *System* bezeichnen können. Die Vereinigung der Objekte ist geordnet. In dieser Ordnung ist die Selbständigkeit der einzelnen Objekte erhalten. Darum hören auch die Objekte nicht auf, einander äußerlich gegenüberzustehen; sie hören nicht auf, von außen determiniert zu werden; ihre Gemeinschaft hört nicht auf, eine mechanische zu sein. Aber weil jedes Objekt seine Selbständigkeit innerhalb der Grenze betätigt, die durch das Ganze bestimmt ist, so ist diese Gemeinschaft der Objekte ein wirkliches System: sie ist das *mechanische* System der Objekte. Weil dieses System dem Begriffe des Mechanismus wirklich entspricht und die darin enthaltene Aufgabe wirklich löst, so nennen wir diese Gemeinschaft den vollendeten Mechanismus. Weder in der Determination noch in der Zentralisation gibt es eine wirkliche Selbständigkeit der einzelnen Objekte: dort wird sie fortwährend angegriffen, hier wird sie geradezu vernichtet. Erst die wirkliche mechanische Gemeinschaft gewährt dem einzelnen Objekt seine Selbständigkeit. Darum können wir diese Gemeinschaft auch als den freien Mechanismus bezeichnen.

4. Die Determination bringt die Objekte in gegenseitigen Verkehr. Die Zentralisation bringt die Objekte unter die Herrschaft eines Objekts und führt die Regierung ein in die Welt der Objekte. Der vollendete Mechanismus bringt in diese Welt die Verfassung, die jedem einzelnen seine Stelle bestimmt und sichert.

Ohne diese relative Selbständigkeit der Objekte gibt es keine Gemeinschaft; ohne die Gemeinschaft und systematische Ordnung im Ganzen gibt es keine Selbständigkeit im Einzelnen. Also müssen wir jetzt das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen so begreifen, daß sich beide gegenseitig fordern und bedingen. Jetzt stehen das Ganze und die einzelnen Objekte in durchgängiger Wechselwirkung. Und eben diese Wechselwirkung sucht die mechanische Weltordnung. Denn die Welt

oder das Universum ist nur möglich durch die Wirksamkeit der einzelnen Objekte, und diese selbst sind nur möglich als zusammengehörige Wesen, deren Inbegriff die Welt oder das Universum ausmacht.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel des freien Mechanismus geben uns die Körper, die in ihrer Gravitation auf ein Zentrum außer sich zugleich ihr Zentrum in sich haben, die zugleich exzentrisch und zentral sind, die in ihrer Bewegung um das Sonnenzentrum sich zugleich um ihre eigene Achse bewegen. So bewegen sich die Planeten um die Sonne; so bewegen sich die himmlischen Körper im Unterschiede von den irdischen, die an die Erde gefesselt sind und darum nichts weiter können als fallen.

In dem Verhältnis der Individuen zum Staat haben wir den freien Mechanismus, wenn die Zentralisation nur soweit reicht, als es die öffentlichen Interessen des Ganzen gebieten; dagegen die Privatkreise des menschlichen Lebens in ihren verschiedenen Gebieten und die untergeordneten Gemeinschaften die Freiheit haben, sich selbst zu regieren. Die politische Zentralisation ist nur dann nicht despotisch, wenn mit ihr die Dezentralisation oder die Einräumung und Gewährleistung der individuellen Freiheit Hand in Hand geht.

In dem Verhältnis der Staaten untereinander haben wir den freien Mechanismus in dem Systeme des politischen Gleichgewichts, welches den einzelnen Staaten ihre Selbständigkeit sichert und das Gegengewicht gegen die Gefahr des Universalstaates bildet, der die einzelnen Staaten verschlingt. Diese Universalstaaten haben stets an der zentrifugalen Macht der Volksindividualitäten, deren Selbständigkeit sie unterdrücken, ihren natürlichen Gegner.

Der Begriff des freien Mechanismus nähert sich schon dem Begriff des Organismus; Leibniz erklärte den letzteren als eine Gruppe oder ein System von Monaden, die von einer Zentralmonade beherrscht sind und innerhalb dieser Herrschaft selbst wieder kleinere Reiche bilden.

§ 175.

Die Neutralisation der Objekte.

Indessen ist auch in ihrer vollkommensten Form die mechanische Weltordnung nicht imstande, die Aufgabe zu lösen, die der Begriff des Universums als der eines vollendeten Ganzen fordert. Der Mechanismus kann die Objekte nicht wirklich vereinigen und zusammenfassen. Er setzt sie in seiner

höchsten Form als relative Zentra, die eine eigene Selbständigkeit ausmachen unter der Herrschaft eines Zentralobjekts. Aber dieses Zentralobjekt ist als einzelnes Objekt selbst wieder relativ und fordert also für sich auch ein Zentralobjekt, von dem es beherrscht wird. Und da jedes beherrschende Zentrum immer wieder in ein Objekt fällt, so leuchtet ein, daß diese mechanische Ordnung der Objekte in einen endlosen Progreß gerät, in dem es kein letztes Objekt gibt, das in der Tat das beherrschende Zentrum aller übrigen wäre. So haben die Planeten ihr beherrschendes Zentrum in der Sonne, die selbst wieder mit der von ihr beherrschten Welt sich einem höheren Zentrum unterordnet.

1. Die Welt kann nicht bloß mechanisch verfaßt sein, sonst wäre sie kein wirkliches Universum, und die Objekte können in keiner Form der mechanischen Ordnung die durch ihren Begriff gesetzte Aufgabe lösen: nämlich eine Einheit zu bilden, die dem Begriff des Allgemeinen gleichkommt. Es ist auch leicht zu sehen, in welchem Punkte der Widerspruch liegt zwischen dem Begriff der Welt und dem des Mechanismus. Der mechanische Zusammenhang der Objekte ist durch eine Voraussetzung bedingt, welche die wirkliche Vereinigung der Objekte nicht zustande kommen läßt. Diese Voraussetzung ist die Differenz der Objekte. Jedes Objekt ist durch seine Individualität von den andern verschieden, es hat andre Objekte außer sich; darum kann kein Objekt alle in sich begreifen; darum ist die als Mechanismus vollendete Gemeinschaft keine vollendete Gemeinschaft; vielmehr ist in der mechanischen Ordnung die Vereinigung der Objekte nie zu vollenden. Der Grund liegt in der Differenz der Objekte. Solange die Objekte differente Individuen sind, können sie sich nur mechanisch verhalten und nur mechanisch ordnen; und solange sie sich nur mechanisch verhalten und ordnen, bleiben sie different.

2. Die Vereinigung der Objekte ist die Aufgabe; die Differenz der Objekte widerstreitet der Lösung dieser Aufgabe. Also müssen wir die Vereinigung in einer höhern Form denken,

die nicht mehr bloß mechanisch ist. Wir müssen eine solche Vereinigung denken, welche die Voraussetzung aufhebt, unter der die mechanische Ordnung der Objekte stattfindet: also eine Vereinigung, welche die Differenz der Objekte aufhebt. Was in den Objekten geschieht, geschieht durch die Objekte selbst. Die Wirksamkeit der Objekte ist gegenseitig. Wenn also die Objekte sich nur vereinigen können, indem sie ihre differenten Eigentümlichkeiten aufheben, so wird diese Vereinigung eine solche sein, in der die Objekte sich gegenseitig indifferenzieren oder neutralisieren.

3. Die Vereinigung der Objekte geschieht durch Neutralisation. Wenn sich Objekte gegenseitig neutralisieren, so hört jedes auf zu sein, was es war; die differenten Objekte gehen in ein neues Objekt zusammen, das in Rücksicht auf seine Faktoren weder mit dem einen noch mit dem andern übereinstimmt. Es ist keines von beiden. Es ist ein Produkt differenter Objekte, aber in Rücksicht auf deren Differenz neutral. Ein solches neutrales Produkt kann aus den verschiedenen Objekten unmöglich durch deren bloße Zusammensetzung entstanden sein. Denn in der bloßen äußeren Zusammensetzung bleibt jedes Objekt, was es ist. Also ist das neutrale Produkt nur durch eine Vereinigung möglich, in der die Objekte so intim miteinander verkehren, daß jedes die Eigentümlichkeiten des andern in sich aufnimmt und dem anderen die seinigen mitteilt. Diese intime Vereinigung ist nicht Zusammensetzung, sondern Durchdringung (nicht Juxtaposition, sondern Intussuszeption). Es leuchtet daher ein, daß die gegenseitige Durchdringung der Objekte unmöglich durch den Mechanismus stattfinden kann, durch die Vereinigung der Objekte aber notwendig gefordert wird.

Zusatz. Das anschaulichste Beispiel einer solchen gegenseitigen Neutralisation oder Durchdringung der Objekte sind in der Körperwelt die chemischen Verbindungen. Aber der Neutralisationsprozeß gilt, wie der mechanische, nicht bloß von den Körpern. Die Objekte als solche fordern die Vereinigung und bedürfen darum der gegenseitigen Durchdringung und Ergänzung. Auch in dem menschlichen Verkehr finden

solche Durchdringungen statt in demselben Maße, als der Verkehr intim und der Kontakt eindringlich ist. Sitten, Gebräuche, Bildungsformen, Vorstellungsweisen der Menschen neutralisieren sich gegenseitig und erzeugen eine gemischte und neutrale Bildung, die auf dem Schauplatz der Weltgeschichte überall, wo sie stattfindet, eine gemeinschaftliche Völkerentwicklung anbahnt. So war z. B. die alexandrinische Bildung, mit welcher das Altertum endet und dem Christentum engegenkommt, eine Neutralisation griechischer und orientalischer Vorstellungsweisen; so waren die Kreuzzüge im Mittelalter, je länger sie dauerten, um so mehr eine Neutralisation abendländischer und morgenländischer, christlicher und arabischer Bildung, und die Durchdringung dieser Gegensätze ist namentlich für die Erweiterung und den Fortschritt des christlichen Geistes von großer Bedeutung gewesen. In dieser Durchdringung, welche die Physiker chemisch nennen, in der die verschiedenen Objekte gegenseitig eines das andere sich aneignen, zeigt sich, daß sie innerlich zusammengehören und einander verwandt sind.

§ 176.
Der Weltzweck.

1. Die Objekte durchdringen sich gegenseitig und bilden ein Produkt, welches in Rücksicht auf seine differenten Faktoren neutral ist. Diese Vereinigung, obwohl sie tiefer dringt als die mechanische, löst doch die Aufgabe nicht, welche die Natur der Objekte fordert. Die Einheit, in welcher die Objekte zusammengehen und eine Welt ausmachen, soll universal sein und dem Begriff des Allgemeinen gleichkommen. Die neutrale Einheit ist nicht universal. Das Allgemeine unterscheidet sich in die Besonderen und begreift zugleich alles Besondere in sich. Die neutrale Einheit ist nicht allgemeiner Natur. Weder unterscheidet sie sich in die besonderen Objekte, die sie in sich vereinigt, noch kann sie alle Objekte in sich vereinigen. Sie geht aus der gegenseitigen Neutralisation bestimmter Objekte hervor als ein Produkt, welches selbst nicht wieder produktiv ist, welches nicht vermag, sich wieder zu differenzieren und die unterschiedenen Objekte, die es in sich vereinigt, aus sich zu setzen. Dieses Produkt ist nicht wirksam, nicht selbsttätig, nicht subjektiv. Und da es hervorgeht aus der Neutralisation bestimmter Objekte, so ist dieses neutrale Produkt selbst wieder

ein bestimmtes und differentes Objekt, das als solches niemals alle Objekte in sich vereinigt. Mit einem Worte: die neutrale Einheit der Objekte ist weder produktiv noch total, also in keiner Weise allgemein, wie es der Begriff der Objekte fordert.

2. Die allgemeine Einheit der Objekte ist kein Objekt, weder ein differentes noch ein neutrales. Diese Einheit kann weder durch die mechanische Gemeinschaft noch durch die chemische Durchdringung der Objekte zustande kommen. Wir werden sie daher zunächst von den Objekten unterscheiden müssen, von allen. Nun ist das Allgemeine, welches nicht objektiv ist, der subjektive Begriff. Wir werden daher die allgemeine Einheit der Objekte zunächst so denken müssen, daß sie als subjektiver Begriff den Objekten gegenübersteht: als der Begriff, der alle Objekte bestimmt und sich unterordnet.

Die Einheit, welche die Objekte zu erfüllen haben, aber in keiner Gemeinschaft, die sie eingehen, wirklich erreichen, kann nur als eine solche gedacht werden, die erfüllt werden soll, d. h. als Ziel oder Zweck der Objekte: als der Zweck, in dem alle Objekte übereinstimmen, der also den Inbegriff oder die Einheit derselben ausmacht, d. h. als Weltzweck.

3. Es gibt kein Objekt, das alle Objekte vereinigt, beherrscht, durchdringt: weder ein zentrales noch ein neutrales Objekt, das universal wäre. Es gibt kein Universalobjekt. Es muß aber eine Universalmacht geben, die alle Objekte beherrscht. Sonst bilden die Objekte selbst kein Ganzes, kein Universum, das sie ihrem Begriff nach bilden müssen. Wenn also eine solche allgemeine, die Objekte bestimmende Macht gedacht werden muß und als Objekt nicht gedacht werden kann, so leuchtet ein, daß wir sie zunächst von allen Objekten unterscheiden und denselben gegenüberstellen müssen als subjektiven Begriff, der aber nicht bloß subjektiv ist, sondern in die Objekte eindringen und sich der Welt bemächtigen soll. Dieser Begriff, der in den Objekten zur Wirklichkeit kommen will, der zunächst nicht objektiv ist, aber objektiv sein soll, ist der Zweck, den die Welt zu erfüllen hat, d. h. der Weltzweck.

Die Frage heißt: wie muß der Weltzweck gedacht werden? Wie muß er zunächst gedacht werden?

Zusatz. Der Begriff des Zwecks bildet das letzte Thema unserer Untersuchung. Wir haben in den noch übrigen Kategorien nichts anderes zu tun, als diesen Begriff zu entwickeln. Da der Begriff des Zwecks nötig ist zur Vollendung des Weltbegriffs, so rechnen wir die erste Form dieses Begriffs noch zu den Kategorien der Objektivität. Was die Objekte bezwecken oder was durch sie bezweckt wird, gehört noch zum Begriff der Objekte. Wir rechnen daher den Zweckbegriff nur so weit unter die Weltbegriffe, als sich der Zweck auf die Objekte bezieht. Wir werden sehen, daß in dieser ersten Form der Zweckbegriff selbst noch in die Welt der Objekte fällt. (Vgl. den flgd. § Nr. 6.)

Daß der Zweckbegriff ein Weltbegriff ist, zeigt die Geltung dieses Begriffs in den Theorien der Welterklärung. Mechanismus und Teleologie bilden in diesen Theorien die beiden leitenden Gesichtspunkte, die entweder das Recht der Welterklärung einander streitig machen oder sich zur Lösung dieser Aufgabe vereinigen. Es gibt Systeme, die keine andere Erklärung der Welt gelten lassen als die mechanische; andere, die ausschließlich teleologisch sind. Hier stehen Mechanismus und Teleologie einander entgegen, wie im Altertum Demokrit und Plato. Es gibt andere Systeme, welche diesen Gegensatz zu vermeiden und zu versöhnen suchen, indem sie die mechanische und teleologische Erklärungsweise so vereinigen, daß sie den Mechanismus dem Zweckbegriff unterordnen. Ein Beispiel solcher Vereinigung ist im Altertum Aristoteles, in der neuern Zeit Leibniz. Es ist möglich, daß in der Welterklärung Mechanismus und Teleologie einander entgegengesetzt oder vereinigt werden. Aber es ist nicht möglich, daß es Systeme gibt, die keines von beiden sind.

§ 177.

Die Welt als Reich der Zwecke und als Reich der Mittel.

Die äußere oder mechanische Zweckmäßigkeit. Die Stufenreihe der Mittel.

1. Jeder Zweck ist ein Begriff, der die Tendenz hat, ein Objekt zu werden. Die Tätigkeit, welche Zwecke verwirklicht, nennen wir Zwecktätigkeit. Worin unterscheidet sich die Zwecktätigkeit von der mechanischen Wirksamkeit? Beide sind kausal, aber bei der Zwecktätigkeit ist in der Ursache der Begriff der Wirkung gegenwärtig, was bei der mechanischen Tätigkeit, da hier die Objekte äußerlich aufeinander einwirken, der Fall

nicht sein kann. In der Zwecktätigkeit ist die Ursache Absicht (causa finalis), was die mechanische Ursache, da sie von außen determiniert wird, nicht sein kann.

Der Zweck ist ein zu verwirklichender Begriff; er ist daher allgemeiner Natur. Die Zwecktätigkeit ist darum notwendig Spezifikation des Allgemeinen. Der Zweck, indem er sich verwirklicht, muß sich spezifizieren. Nun geht die Wirksamkeit der Objekte, da sie vollkommen bestimmt sind, nicht vom Allgemeinen ins Besondere, sondern vom Einzelnen ins Allgemeine (§ 170. § 175, Nr. 1). Ihre Tätigkeit ist nicht spezifizierend, sie ist darum zunächst nicht Zwecktätigkeit.

2. Mithin ist die Zwecktätigkeit, die der Begriff der Objekte fordert, zunächst nicht die Wirksamkeit der Objekte selbst. Wir müssen darum den Zweck, den die Objekte haben, der Welt gegenüberstellen und außer die Objekte setzen; wir müssen also den Zweck zunächst als äußeren Weltzweck denken. Was die Objekte bewirken sollen (den Zweck der Objekte), müssen wir so begreifen, daß nicht die Objekte selbst es bezwecken, sondern daß es in ihnen und durch sie bezweckt wird.

Wir haben also den äußeren Zweck und ihm gegenüber die Objekte. Beide verhalten sich zueinander; der Zweck bezieht sich auf die Objekte und die Objekte auf sich. Wie muß der Zweck in dieser Rücksicht auf die Objekte, wie müssen die Objekte in dieser Rücksicht auf den Zweck gedacht werden?

3. Der Zweck verhält sich zu den Objekten, wie das Allgemeine zum Besonderen. Nun steht der Zweck den Objekten gegenüber, denn er ist außer ihnen. Das Allgemeine, welches dem Besonderen gegenübersteht, ist selbst ein Besonderes. Darum werden wir den äußeren Zweck selbst als einen besonderen Zweck begreifen müssen. Da nun der Weltzweck schlechterdings allgemein, der äußere Zweck aber besonderer Art ist, so können wir schon an dieser Stelle einsehen, daß es der Begriff des äußeren Zwecks nicht sein kann, in dem sich der Begriff des Weltzwecks vollendet.

4. Der Zweck, der den Objekten gegenübersteht, muß be-

griffen werden als ein subjektiver und besonderer Zweck. Es ist das Subjekt mit seinem besonderen Zweck, das sich auf die Objekte bezieht und diese auf seinen Zweck. In dem Begriff des Besonderen liegt die Mehrheit. Der besondere Zweck muß darum gedacht werden als die *besonderen Zwecke*, die das Subjekt hat und in der objektiven Welt, die ihm gegenübersteht, ausführen möchte. Es ist das Subjekt mit seinen partikularen Interessen, die es in der Welt zur Geltung bringen, denen es die Objekte unterwerfen will. Das Subjekt mit besonderen Interessen ist das einzelne Subjekt, die vielen einzelnen Subjekte. Also kann der Weltzweck den Objekten gegenüber, d. h. der äußere Weltzweck, nur gedacht werden als das Reich der besonderen Zwecke in den einzelnen Subjekten. Wie werden diesen Zwecken gegenüber die Objekte begriffen?

5. Der Zweck verhält sich zu den Objekten, wie das Allgemeine zu dem Besonderen. Das Besondere wird durch das Allgemeine bestimmt, es wird demselben subsumiert. So werden die Objekte durch den Zweck bestimmt, sie werden demselben untergeordnet. Es wird also geurteilt, daß die Objekte, mit dem Zwecke verglichen, demselben entsprechen oder widersprechen, daß sie ihm gemäß oder nicht gemäß sind. So werden die Objekte bestimmt als *zweckmäßig* oder nicht zweckmäßig. Der Zweck, dem sie gemäß sind, ist ihnen äußerlich; es ist nicht ihr eigener Zweck, sondern es sind die Zwecke der Subjekte, die ihnen gegenüberstehen. Unter diesem Gesichtspunkt kann die Zweckmäßigkeit der Objekte nur die *äußere* sein. Die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit. Das Objekt ist *nützlich*, sofern es den Zwecken des Subjekts dient. Was das Subjekt bezweckt, kann in dem Objekte nicht schon erfüllt sein, denn sonst wäre das Objekt der erfüllte oder vollendete Zweck; und wäre der Zweck erfüllt, so hätte das Subjekt nicht nötig, ihn erst zu setzen. Das Objekt ist nicht der Zweck des Subjekts, es dient ihm bloß; es ist diesem Zwecke untergeordnet oder dienstbar (nützlich). Der Zweck soll erst wirklich werden

durch die Objekte; diese vermitteln die Verwirklichung des Zwecks, sie helfen ihn ausführen und müssen daher begriffen werden als Mittel.

Die Ausführung des Zwecks ist die Verwirklichung des Begriffs, die Spezifikation eines Allgemeinen, also ein Schluß. Der Mittelbegriff dieses Schlusses ist der Begriff der Mittel.

Der äußere Zweck in Rücksicht auf die Objekte muß begriffen werden als das Reich der besondern Zwecke; die Objekte in Rücksicht auf den äußern Zweck müssen begriffen werden als das Reich der Mittel; das Verhältnis beider als das der äußeren Zweckmäßigkeit.

Wenn aber der Zweck den Objekten gegenübersteht und sich äußerlich zu ihnen verhält, so kann er auch nur von außen die Objekte ergreifen und sich dienstbar machen, so muß er also äußerlich auf dieselben einwirken oder sie von außen determinieren. Die äußere Determination ist die mechanische. Wir können daher die äußere Zweckmäßigkeit auch als die mechanische bezeichnen und die Objekte als mechanische Mittel.

6. Wir haben demnach eine Welt der Zwecke und ihr gegenüber eine Welt der Mittel. Dort die Subjekte mit ihren Interessen; hier die Objekte, die jetzt nur in Rücksicht auf jene subjektiven Zwecke gelten, als die Mittel ihrer Verwirklichung. Die Subjekte mit ihren besonderen Zwecken sind Individuen, also selbst Objekte. Sie determinieren die Objekte von außen und wirken mechanisch auf dieselben ein. Was aber auf die Objekte mechanisch einwirkt, ist selbst Objekt.

Hier kommt es ganz klar zum Vorschein, daß wir mit dem Begriff des äußeren Zwecks nur scheinbar die Welt der Objekte überschritten haben, in Wahrheit sind wir mitten in derselben befangen geblieben. Der Begriff des äußeren Zwecks teilt die Welt der Objekte in zwei Hälften, teilt die Objekte selbst in zwei Klassen und vereinigt beide so, daß die einen als die Zwecke der anderen und diese als die Mittel jener gelten. Hier liegt das Beispiel sehr nahe. Mensch und Natur gehören

in dieselbe objektive Welt. Aber die menschlichen Individuen mit ihren Interessen gelten sich als das Reich der Zwecke und betrachten die Natur als das Reich ihrer Mittel. Die Natur gilt als das dienstbare Objekt des Menschen. Ihr Zweck ist, daß sie die menschlichen Zwecke vermittelt, daß sie dem Menschen nützt. Die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts kannte in ihrer Naturbetrachtung kaum einen höheren Standpunkt.

7. Im Begriff des äußeren Zwecks fallen daher Zweck und Mittel auseinander. In eine andere Klasse der Objekte fallen die Zwecke, in eine andere die Mittel. Nun sollen die subjektiven Zwecke verwirklicht werden. Die Verwirklichung soll vermittelt werden durch die Objekte. Diese letzteren sind von sich aus jenen subjektiven Zwecken fremd. Daher müssen sie erst diesen Zwecken untergeordnet, durch dieselben bestimmt oder zu Mitteln gemacht werden. Diese Verwandlung des Objekts in ein Mittel ist darum in der Verwirklichung der subjektiven Zwecke der nächste Zweck. Da nun jeder Zweck zu seiner Verwirklichung ein Mittel fordert und zwar ein äußeres, so wird das Mittel, sofern es Zweck ist, selbst wieder ein Objekt zu seiner Vermittlung brauchen. Und so werden sich zwischen den subjektiven Zweck und seine Verwirklichung als Mittelglieder notwendig eine Reihe von Mitteln einschieben, von denen das vorhergehende zum folgenden sich stets verhält, wie die Bedingung zum Bedingten, wie das Allgemeine zum Besonderen, wie das Mittel zur Zweckverwirklichung oder wie der nähere Zweck zu dem entfernteren. Aus dem Reiche der Mittel wird ein Stufenreich der Mittel, welches, wie der Begriff, sich immer mehr und mehr spezifiziert, bis sich der Zweck in dem wirklichen Objekte vollendet. Wir sehen schon, wie die Ordnung der Objekte eingeht in die Form des Begriffs.

8. Das Subjekt setzt den Zweck, zu diesem Zweck das nächste Mittel, das nicht in das Subjekt, sondern in die Objekte ihm gegenüber fällt. Jetzt muß das Objekt als Mittel gesetzt werden. Das ist der nächste Zweck, zu dessen Verwirklichung ein nächstes Mittel gebraucht wird, welches ebenfalls

in die Objekte fällt, denen das Subjekt mit seinen Zwecken gegenübersteht. So braucht das Subjekt in der Verwirklichung seiner Zwecke nicht sich selbst, sondern immer wieder die Objekte als Mittel, es läßt diese für sich handeln und bleibt selbst immer nur zwecksetzend, aber nicht als Mittel dienend. Je weniger das Subjekt sich selbst als Mittel ins Spiel setzt, je weniger es selbst als mechanisches Objekt handelt und handeln will, um so mehr muß es die Objekte als Mittel brauchen, in Mittel verwandeln, also den Reichtum der ihm dienstbaren Mittel vergrößern. Je größer dieser Reichtum ist, um so weiter erstreckt sich die Herrschaft des Menschen über die Objekte. Diese Herrschaft zu erwerben und zu erweitern, erklärte Bacon für den eigentlichen Zweck des Menschen. Die Erfüllung dieses Zwecks ist die Kultur; die Vermittlung dieses Zwecks oder die Erwerbung jener Herrschaft, die Vermehrung und Vervielfältigung der Mittel, ist die Industrie, deren Vermittlung selbst der erfinderische Verstand ausmacht. Je weniger der Mensch Mittel ist, um so mehr kann er sich Zweck sein, um so freier wird er von der Not des Lebens, um so edler und höher können die Zwecke sein, denen er lebt. Zur menschlichen Freiheit und Bildung sind Objekte nötig, welche den Dienst der mechanischen Mittel verrichten. Im Altertum waren diese notwendigen Objekte die Sklaven (aus diesem Gesichtspunkte haben bekanntlich selbst Plato und Aristoteles die Sklaverei gerechtfertigt); bei uns sind es die Maschinen. Die mechanischen Objekte selbst treten in den Dienst der Zwecke und der Mechanismus ordnet sich der Teleologie unter. Daß der Mensch die Objekte braucht, um selbst so wenig als möglich mechanisches Objekt zu sein; daß er außer sich in den Objekten seine Mittel zu finden weiß: das ist die eigentliche Aufgabe der menschlichen Klugheit, die Sache des erfinderischen Geistes, „die List der Vernunft", wie Hegel sich ausdrückt.

9. Jedes Mittel, um als solches zu gelten, bedarf ein Mittel, von dem es abhängt. So erweitert sich die Reihe der

Mittel ins Endlose; es gibt kein erstes Mittel, und vor lauter Mitteln kommt man zu keinem wirklichen Zweck. Setzen wir den subjektiven Zweck als erfüllt, so ist ein Objekt aus ihm geworden; er selbst ist in das Reich der Mittel eingetreten und wird also Mittel zu einem neuen Zweck. Es gibt hier, wie kein erstes Mittel, so keinen letzten Zweck: wir haben den endlosen Progreß der Mittel. Hier ist der Widerspruch und das Problem, welches der Begriff des äußern Zwecks enthält, und dessen Lösung die letzte und höchste Aufgabe unserer Wissenschaft in sich schließt.

In dem Begriff des äußern Zwecks fallen Zweck und Mittel auseinander. Solange Zweck und Mittel auseinanderfallen, ist der endlose Progreß der Mittel unvermeidlich; denn jedes Mittel muß als Zweck und jeder Zweck wieder als Mittel gelten. Unmöglich also kann der Begriff des äußern Zwecks der wahre Begriff des Zwecks sein. Um diesen Widerspruch zu lösen und den Begriff des Zwecks zu vollenden, müssen wir den Dualismus von Zweck und Mittel aufheben, also die Einheit beider denken, d. h. den Begriff eines Zwecks, der sein Mittel nicht außer sich, sondern in sich hat, der sich selbst vermittelt, nicht durch Objekte, die außer ihm sind, vermittelt wird. Diesen Zweck, der sein eigenes Mittel, dieses Mittel, das sein eigener Zweck ist, begreifen wird als Selbstzweck oder Idee.

Neuntes Kapitel.

Die Idee oder der Selbstzweck.

§ 178.

Die Geschichte des Zweckbegriffs.

Wir haben gezeigt, daß der Begriff der Objekte oder des Universums den Zweckbegriff fordert, daß ohne diesen die wirkliche Vereinigung der Objekte (das Universum) nicht gedacht werden kann; daß der Zweckbegriff zuerst als der äußere Weltzweck gefaßt werden muß, als die Welt, die sich unterscheidet in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel; daß dieser Dualismus von Zweck und Mittel aufgehoben und die Einheit beider gedacht werden muß, nämlich der Begriff des sich selbst verwirklichenden Zwecks oder des Selbstzwecks. Der Begriff des Universums fordert die Unterscheidung in die Welt der Zwecke und in die Welt der Mittel, eine Unterscheidung, die sich als Gegensatz ausspricht: das bloße Subjekt gegenüber der objektiven Welt. Da aber die Welt nur *eine* sein kann, so fordert der Begriff der Universaleinheit, daß Zweck und Mittel in demselben Begriff vereinigt gedacht werden müssen: er fordert den Begriff des Selbstzwecks. Wie muß der Selbstzweck gedacht werden? Das ist die nächste und zugleich letzte Frage unserer Untersuchungen. Bevor wir sie lösen, bemerken wir, was die Erfahrung lehrt: daß in der Geschichte der Philosophie der Zweckbegriff in der Tat so gedacht worden ist, als wir ihn eben entwickelt haben.

1. Unsere logische Entwicklung des Zweckbegriffs wird bestätigt durch die geschichtliche. Es gibt in der Geschichte der Philosophie kein Zeitalter, in welchem der Zweckbegriff

seine Geltung nicht gehabt oder im richtigen Zeitpunkt gefordert hätte. Und so oft dieser Begriff in die Philosophie eingetreten ist, hat er sich als ein Prinzip geltend gemacht, das zuerst in der Form des äußeren Weltzwecks (als Herrschaft der subjektiven Zwecke) gesetzt, dann in der Form des Selbstzwecks tiefer gedacht und begriffen wurde.

2. Die Philosophie des Altertums setzte zur Erklärung der Dinge (der Welt) den Zweckbegriff zum erstenmal in der Lehre des Anaxagoras. Um die Welt zu ordnen und aus dem Chaos den Kosmos zu gestalten, ist ein intelligentes Prinzip nötig, welches von der stofflichen Welt unterschieden und derselben entgegengesetzt werden muß als die ordnende Vernunft (νοῦς). Dieses intelligente und ordnende Prinzip ist notwendig zwecktätig. Dieser Zweck, der die Welt außer sich hat, ist der äußere Weltzweck.

3. Aber der äußere Weltzweck unterscheidet sich notwendig in so viele besondere und partikulare Zwecke, deren Träger die einzelnen, intelligenten Individuen sind. Diese subjektiven Zwecke sind auch Weltzwecke, denn sie ordnen sich die Welt unter und betrachten diese lediglich als das Reich ihrer Mittel. Nun gehören die Träger dieser Zwecke als Individuen selbst zur Welt und in das Gebiet der Objekte. Also unterscheidet sich die Welt in das Reich der Zwecke auf der einen Seite und in das Reich der Mittel auf der anderen. Die Herrschaft dieser Zwecke fällt zusammen mit der Herrschaft der menschlichen Intelligenz, die so klug ist, überall ihre Mittel zu finden, um ihre Zwecke zu verwirklichen, welche selbst hier nichts anderes sind, als die Interessen und der Nutzen des Individuums. Das Individuum herrscht, indem es versteht, die Welt zu nützen; es herrscht durch seine Klugheit. Das ist der Standpunkt der alten Sophisten, die auf Anaxagoras folgen und den Begriff der subjektiven und besonderen Zwecke zur Geltung bringen. Protagoras sagt: „der Mensch ist das Maß aller Dinge". Der Satz bedeutet: das Individuum mit seinen Interessen setzt sich als den Zweck der Dinge (als Weltzweck).

4. Aber die individuellen, menschlichen Zwecke sind selbst nur Mittel, sie sind niemals letzter Zweck, sie sind nicht Endzweck. Soll der Mensch wirklich als Zweck, als Endzweck gedacht werden, so kann als solcher nicht das Individuum mit seinen partikularen Interessen, sondern nur das allgemeine Wesen des Menschen gelten. Denn der Zweck ist das wahrhaft Allgemeine. Der Mensch hat sein allgemeines Wesen zu verwirklichen, indem er es erkennt und nach dieser Erkenntnis handelt. Er allein ist dieser Zweck. Er allein kann diesen Zweck verwirklichen. Er ist sein eigener Zweck und zugleich das Mittel desselben. So wird der Mensch als Selbstzweck gedacht. Dies ist der Standpunkt des Sokrates, der auf die Sophisten folgt. Der allein wertvolle Zweck ist die καλοκἀγαθία: die Idee des Menschen. Was vom Menschen gilt, muß von allen Objekten der Welt gelten. Keines ist bloß Mittel. Jedes ist der individuelle Ausdruck seiner Gattung. Diese Gattung ist sein Endzweck, seine Idee. Nichts gilt, als die Ideen der Dinge. Das ist der Standpunkt Platos, der auf Sokrates folgt. Jedes Ding ist die Erfüllung seines Endzwecks. Es hat diesen Zweck nicht außer sich, sondern in sich; es ist nicht Mittel für einen fremden Zweck, nicht bloß Abbild seines Zwecks, sondern es ist dessen Erfüllung und Selbstverwirklichung. Es ist Entelechie, und die Welt muß begriffen werden als ein Stufenreich solcher Entelechien. Das ist der Standpunkt des Aristoteles, der auf Plato folgt. Sokrates, Plato und Aristoteles bilden die klassische Philosophie der Griechen. In diesem klassischen Zeitalter herrscht der Begriff des Selbstzwecks.

5. Das Christentum beruht auf der Geltung des Zweckbegriffs. Es setzt einen bestimmten Zweck, der als Endzweck der Welt gilt. Der Endzweck der Welt ist die Erlösung des Menschen. In diesem ihrem obersten Prinzip ist die christliche Weltanschauung durchaus teleologisch. Das Mittel dieser Erlösung ist Christus. Er ist der Mittler. Aber diesem Mittel ist der Zweck nicht fremd. Christus ist Mittel und Zweck in

einem; er iſt die Welterlöſung in Perſon und gilt deshalb dem chriſtlichen Glauben notwendig als Endzweck der Welt. Jetzt gilt die Erlöſung des Menſchen als die Vereinigung mit Chriſtus. Das Mittel dieſer Vereinigung iſt die Kirche als das Reich der Gnadenmittel. Dieſe Mittel gelten der Kirche nicht als ſolche, denen ihr Zweck fremd iſt, ſondern ſie tragen nach kirchlicher Geltung dieſen Zweck in ſich; ſie ſind ſelbſt erlöſender Natur oder ſakramental. Jetzt wird die Kirche als das Reich dieſer Mittel, als die Gnadenanſtalt, ſelbſt Endzweck, und das Mittel iſt der Glaube an die Kirche, der im Gehorſam beſteht, in der ſeligmachenden Kraft der kirchlichen Werke. Jetzt gilt die Herrſchaft der Kirche als Endzweck, und das Mittel iſt die Hierarchie mit dem Papſttum. Zuletzt gilt die Hierarchie als Endzweck und als Mittel alles, das ſie befördert. Jedes Mittel, das dieſem Zwecke dient, nimmt an dem Endzwecke Teil: es iſt heilig, wie dieſer. Daher der Satz: „der Zweck heiligt das Mittel“. Dieſer Satz iſt als Schlußſatz ganz richtig. Iſt er falſch, ſo liegt das proton Pſeudos nicht in ihm, ſondern in den Prämiſſen. Der Endzweck kann ſein Mittel nicht außer ſich, ſondern nur in ſich haben. Die Mittel des Endzwecks ſind ſeine eigenen Mittel; ſie ſind darum, wie er ſelbſt. Der Schluß heißt: dieſer Zweck iſt Endzweck; dieſes Objekt iſt Mittel zu dieſem Zweck; alſo iſt es im Endzweck begriffen. Iſt die Kirche (die Herrſchaft der Kirche, die Hierarchie) Endzweck, ſo ſind die Mittel, welche dieſen Zweck befördern, Mittel des Endzwecks, alſo heilig, wie dieſer. Gilt die katholiſch-kirchliche Teleologie, die nichts anderes iſt als der richtige Ausdruck der kirchlichen Weltanſchauung, ſo iſt der Jeſuitismus eine ſtreng logiſche Folge. Und eben darin beſteht ſeine Macht. Soll dieſe Folge nicht gelten, ſo muß man ſich gegen die Prämiſſe erheben. Dieſe Prämiſſe heißt: „die Kirche mit ihren notwendigen Bedingungen iſt Endzweck; ſie iſt das Mittel der Erlöſung“. Der Gegenſatz heißt: „die Kirche iſt nicht Endzweck; ſie iſt nicht Mittel der Erlöſung; es ſind nicht die Werke, welche

selig machen, sondern allein der Glaube, die innere Wiedergeburt des Menschen". Dadurch wird die Erlösung aus einem kirchlichen Selbstzweck in einen menschlichen verwandelt. Und eben in diesem Punkt liegt die ganze Differenz zwischen dem katholischen und protestantischen Begriffe des Endzwecks und die ganze Bedeutung des letzteren. Wird der Weltzweck der Erlösung als ein äußerer gefaßt, der, gleichviel in welcher Form, sich der Menschenwelt gegenüberstellt; gilt die letztere nur als das Material der Erlösung, so ist die notwendige Folge die Herrschaft der partikularen kirchlichen Zwecke, die Teilung der Welt in das Reich der kirchlichen Zwecke und in das Reich der weltlichen Mittel, in das Reich der heiligen Mittel und in das der profanen.

6. Die neuere Philosophie beginnt mit der Verneinung der Zweckbegriffe. Bacon läßt sie nur noch in der Metaphysik gelten. Descartes will die Zweckbegriffe aus der Naturerklärung verbannt wissen; Spinoza verwirft sie vollkommen als bloße Trugbilder der Imagination, als Vorstellungen ohne alle reale Bedeutung. In diesen Systemen gilt die mechanische Welterklärung. In der Lehre Spinozas gilt sie ausschließlich. Gegen den Mechanismus erhebt Leibniz von neuem den Zweckbegriff, nicht ausschließlich, sondern so, daß der Mechanismus selbst durch den Zweck beherrscht wird und in dieser dem Zwecke untergeordneten Bedeutung gilt. Aber zuletzt ist auch bei Leibniz der Weltzweck äußerlich; er ist gleich dem göttlichen Weltplan, und dieser ein Produkt der göttlichen Weisheit, die aus so vielen möglichen Welten die beste wählt: er ist die prästabilierte Weltharmonie. Diesem Begriff folgt die Metaphysik des achtzehnten Jahrhunderts und namentlich die deutsche Aufklärung. Jetzt zeigt sich dieselbe Vorstellungsweise, die immer aus dem Begriffe des äußeren Weltzwecks hervorgeht. Die Welt teilt sich in das Reich der Zwecke und in das Reich der Mittel. Der Mensch mit seinen Zwecken steht auf der einen Seite, die Natur mit ihren Mitteln auf der anderen. Die Natur wird begriffen

durch die Zwecke des Menſchen; ſie wird erklärt durch den Nutzen, den ſie dem Menſchen bringt; dieſer Nutzen ſelbſt gilt als die Abſicht der Schöpfung. „Welche Verehrung verdient der Weltenſchöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum ſchuf, gleich auch den Stöpſel erfand!“ Die lebloſen Dinge ſind gemacht in Rückſicht auf die lebendigen (Reimarus), die ganze Natur in Rückſicht auf den Menſchen. Und wie die Natur, ſo die Kunſt. Die Kunſt iſt Mittel, deſſen Zweck der Menſch iſt, ein nützliches Mittel für die Erziehung, Beſſerung, Veredlung des Menſchen uſf. Überall gilt der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit.

7. Der Begriff des Selbſtzwecks kommt, wie im Altertum erſt durch Sokrates, ſo in der neueſten Zeit erſt durch Kant zur entſcheidenden Geltung. Er bildet ſeitdem das Thema der Philoſophie. Gegen die partikularen menſchlichen Zwecke erhebt Kant den menſchlichen Endzweck als Sittengeſetz; die moraliſche Welt iſt nur erkennbar durch dieſen Begriff, die phyſiſche dagegen nur durch den Begriff der mechaniſchen Kauſalität. Doch gibt es eine Natur, die ohne den Zweckbegriff nicht vorgeſtellt werden kann, die auch nicht bloß als Mittel für fremde Zwecke angeſehen ſein will, ſondern als Selbſtzweck: das iſt die organiſche Natur. Dasſelbe gilt von den äſthetiſchen Erſcheinungen und der Kunſt. Kant unterſucht den Begriff des Selbſtzwecks in ſeiner Sittenlehre und in ſeiner Kritik der Urteilskraft. Er macht ihn dort als ein imperatives Prinzip, als Geſetz (Maxime des Willens), hier als eine notwendige Betrachtungsweiſe (Maxime der Reflexion) geltend: als teleologiſche Beurteilung in Rückſicht auf das Lebendige, als äſthetiſche in Rückſicht auf das Schöne und die Kunſt. Wird aber die moraliſche Welt als Endzweck gedacht, ſo muß die Natur als das Reich der Mittel gelten, welches der ſittliche Endzweck ſelbſt fordert und ſetzt. Das iſt der Standpunkt Fichtes. Wenn aber die ſittliche Welt und die Kunſt, die aus dem Menſchen hervorgehen, als Selbſtzweck gedacht werden müſſen, ſo muß dasſelbe von der Natur gelten,

aus welcher der Mensch hervorgeht. Wenn die organische Natur als Selbstzweck vorgestellt werden muß, so wird sie auch durch diesen Begriff erkannt werden müssen, so wird dasselbe von der gesamten Natur gelten. Das ist der Standpunkt Schellings. Es bleibt daher kein Objekt, das dieser Begriff ausschließt. Der Begriff des Selbstzwecks gilt als wirkliches Universalprinzip. Soweit die Identitätsphilosophie reicht, neigt sie auf jedem ihrer Standpunkte sich diesem Begriff zu und macht mit ihm gemeinschaftliche Sache.

§ 179.

Der Selbstzweck oder Endzweck.

Innere Zweckmäßigkeit.

Wenn Zweck und Mittel auseinanderfallen, so sind beide einander äußerlich und fremd; sie haben keine innere Gemeinschaft, und ihre Beziehung fällt in das Subjekt, das seine Zwecke setzt und die Objekte ihnen unterordnet. Das Mittel ist, mit dem Zweck verglichen, nicht dessen eigenes Mittel. Der Zweck ist, mit dem Mittel verglichen, nicht dessen eigener Zweck. Der Zweck vermittelt nicht sich, er wird vermittelt; das Mittel bezweckt nicht selbst; durch dasselbe wird etwas bezweckt. Wenn der Zweck vermittelt ist, so ist er selbst ein Objekt geworden oder ein Mittel für andere Zwecke. Wenn daher Zweck und Mittel auseinanderfallen, so gibt es keinen letzten Zweck (§ 177, Nr. 9).

1. Wenn dagegen der Zweck sich selbst vermittelt, so kann er durch nichts anderes vermittelt werden. Es gibt zu diesem Zweck kein Mittel außer ihm. Nur er selbst kann sich vermitteln, d. h. er ist sein eigenes Mittel, er hat seine Mittel in sich. Und er kann nichts anderes vermitteln als sich selbst, d. h. er ist sein eigener Zweck oder Selbstzweck. Es kann durch ihn nichts anderes bezweckt werden, als er selbst. Er ist kein Zweck, der einen anderen außer sich hat, also kein endlicher, sondern ein wahrhaft unendlicher Zweck. Weil er selbst nicht wieder Mittel für andere Zwecke sein kann, so ist er in

Rückſicht ſeiner eigenen Mittel deren letzter Zweck oder Endzweck, eine wirkliche causa finalis. Die endlichen und partikularen Zwecke laufen ins Endloſe, wie die gerade Linie; ſie nehmen kein Ende, weil ſie immer wieder Mittel werden. Der Endzweck iſt in ſich vollendet, wie der Kreis.

2. Der Selbſtzweck iſt ſubjektiv, denn er iſt ein Selbſt. Er ſoll objektiv ſein, denn er iſt Zweck. Er iſt in Wahrheit objektiv, denn er vermittelt ſich ſelbſt. In ihm iſt daher Subjekt und Objekt wirklich vereinigt. Das Subjekt, welches den Objekten gegenüberſtand, war bloß ſubjektiv und mußte daher begriffen werden als ein beſonderes Subjekt, als ein Individuum, das ſelbſt Objekt iſt unter Objekten. Dagegen das Subjekt, welches die Objekte in ſich begreift, iſt wahrhaft allgemein; und die Einheit, welche der Begriff der Objekte fordert, kann nur in dieſer Form gedacht werden: als Zweck und zwar als Selbſtzweck. Der Selbſtzweck unterſcheidet ſich von dem bloß ſubjektiven Zweck, wie das Objekt von der bloß ſubjektiven Vorſtellung. Um dieſen Unterſchied auszudrücken, bezeichnen wir den Begriff des Selbſtzwecks mit dem Worte Idee. Wir können im Unterſchiede von dem ſubjektiven Zweck, der abhängig iſt von dem Subjekt, das ihn ſetzt, und von dem Mittel, das ihn verwirklicht, den Selbſtzweck (Idee) auch den freien Zweck nennen. Es ſoll damit nichts anderes ausgedrückt ſein, als daß der Zweck, den die Objekte erfüllen, ihr eigener Zweck iſt, und daß dieſer Zweck ihr innerſtes Weſen, ihre wahrhafte Wirklichkeit ausmacht.

3. Die Übereinſtimmung der Objekte mit dem Zweck gibt den Begriff der Zweckmäßigkeit. Iſt der Zweck den Objekten fremd und äußerlich, ſo kann die Zweckmäßigkeit keine andere ſein als eine äußere und mechaniſche (§ 177, Nr. 5). Iſt dagegen der Zweck, mit dem die Objekte übereinſtimmen, ihr eigener Zweck (Selbſtzweck), ſo muß dieſe Übereinſtimmung, die wirkliche Einheit von Zweck und Mittel, als innere oder immanente Zweckmäßigkeit begriffen werden. Dieſer Begriff iſt zu entwickeln.

Zusatz. Um den Begriff des Selbstzwecks zunächst zu verdeutlichen, nehme ich als Beispiel die kantische Sittenlehre. Es gibt nach Kant kein wahrhaft sittliches und gesetzmäßiges Handeln, solange wir mit partikularen und bedingten Zwecken zu tun haben. Es muß einen allgemeinen und unbedingten Zweck geben, der niemals Mittel zu anderen Zwecken sein kann. Das sittliche Handeln fordert einen Endzweck. Dieser sittliche Endzweck ist das Sittengesetz oder die Pflicht. Das sittliche Handeln ist das pflichtmäßige. Wodurch aber ist das pflichtmäßige Handeln vermittelt? Alle Handlungen sind vermittelt durch Motive. Das Motiv der sittlichen Handlung darf kein anderes sein als die sittliche Gesinnung. Die Pflicht soll geschehen aus Pflicht. „Die Pflicht um der Pflicht willen": gebietet das Sittengesetz. Die Pflicht ist Endzweck. Das Mittel dieses Zwecks ist einzig und allein die Pflicht. So hat die Pflicht keinen anderen Zweck und kein anderes Mittel als sich selbst: sie ist also Selbstzweck. Ich handle nur dann sittlich, wenn die Pflicht meinen alleinigen und innersten Zweck ausmacht. So ist die Pflichtmäßigkeit innere Zweckmäßigkeit. Wenn sie eine äußere wäre, so würde aus dem moralischen Handeln ein bloß äußerlich legales, wobei die Gesinnung sein kann, welche sie will.

§ 180.

Der Selbstzweck als Problem.

In der Einheit von Zweck und Mittel begreifen wir die Einheit von Subjekt und Objekt, die Einheit von Begriff und Welt. Diese Einheit, die wir als Selbstzweck bezeichnet haben, bildet den höchsten Begriff, bis zu welchem unsere Wissenschaft reicht. Wir wollen uns deutlich machen, worin diese Einheit besteht und wie sie gedacht sein will.

1. Nehmen wir unseren Ausgangspunkt in dem Begriff. Wir mußten ihn denken als das Allgemeine. Wir konnten das Allgemeine nur denken als Selbstspezifikation, als eine fortschreitende, zunehmende, sich vollendende. Die vollendete Selbstspezifikation des Allgemeinen mußte begriffen werden als das Einzelne, als Individuum oder Objekt, als die Welt der Objekte. Hier sind wir an der Grenze der Selbstspezifikation des Allgemeinen, das sich in dieser Richtung nicht weiter determinieren kann. Unmöglich kann es sich über die Objekte, d. h. die Individuen hinaus individualisieren. Un-

möglich kann es aufhören, sich zu betätigen. Was also bleibt übrig? Soviel ich sehe, nur eine einzige Möglichkeit. Nachdem das Allgemeine aus sich die Objekte hervorgebracht hat, muß es sich aus den Objekten hervorbringen. Es muß sich selbst erzeugen, denn es soll sich selbst verwirklichen. In seiner Selbstspezifikation ist diese Aufgabe keineswegs vollkommen aufgelöst. Hier erzeugt es immer nur das Besondere, nicht sich als das Allgemeine. Die Aufgabe ist erst dann wirklich gelöst, wenn sich das Allgemeine aus den Objekten wiedererzeugt; dann erst ist seine Selbstbetätigung wahrhaft geschlossen, wie ein vollkommener Kreislauf, und seine Selbstverwirklichung wahrhaft vollendet. Diese Verwirklichung bildet einen Prozeß, dessen erster Grund und dessen letztes Ziel das Allgemeine selbst ist. Also müssen wir in dieser seiner Selbstverwirklichung das Allgemeine begreifen als Endzweck, als Selbstzweck.

2. Und was ist in diesem Selbstzweck begriffen? Offenbar das Allgemeine selbst, welches die Objekte (Individuen) aus sich und sich aus den Objekten hervorbringt. Offenbar dieser Schluß, in welchem das Allgemeine durch die Objekte sich mit sich selbst vermittelt. Unterscheiden wir diesen Kreislauf, welchen der Selbstzweck beschreibt, genau in seine beiden Hälften. Die eine ist die Erzeugung des Einzelnen (der Objekte) aus dem Allgemeinen, die andere ist die Wiedererzeugung des Allgemeinen aus dem Einzelnen (den Objekten). Dort haben wir das Einzelne im Allgemeinen, die Spezifikation des Allgemeinen; hier haben wir das Allgemeine im Einzelnen (in den Objekten). Die erste Hälfte beschreibt den Weg vom Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen; die zweite geht vom Einzelnen durch die Objekte hindurch zum Allgemeinen. Fassen wir beide Hälften in Eines, so haben wir das Ganze, das sein System vollendet, indem das Allgemeine in Wahrheit zu sich selbst zurückkehrt. Das Allgemeine in seiner Selbstspezifikation haben wir **Begriff** genannt: das war die erste Hälfte. Die Individuen, in deren

Aufgabe es liegt, eine Gemeinschaft zu bilden, haben wir Objekte, die Welt der Objekte, genannt: das war die zweite Hälfte des Ganzen. Also leuchtet ein, was wir im Selbstzweck haben: die wirkliche Einheit dieser beiden Hälften, die Einheit von Subjekt und Objekt, von Begriff und Welt. Wir müssen das Allgemeine als Selbstzweck, wir müssen diesen Selbstzweck als Totalität, wir müssen diese Totalität als die wirkliche Einheit des Subjektiven und Objektiven, des Begriffs und der Welt denken.

3. So notwendig das Allgemeine sich besondert und vereinzelt, so notwendig muß sich das Einzelne verallgemeinern, müssen die Individuen das Allgemeine aus sich erzeugen. Wenn man von diesen beiden Seiten des Ganzen und wahrhaft Wirklichen nur die eine bejaht, kommt man notwendig zu einer einseitigen Auffassung, welche die volle Wahrheit nicht begreift. Die einen sagen: „das Besondere folgt aus dem Allgemeinen". Richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die anderen sagen: „im Gegenteil, das Allgemeine folgt aus dem Einzelnen". Wieder richtig, und genau die Hälfte der Wahrheit! Die volle Wahrheit ist das Ganze. Und für die Erkenntnis gibt es keine halben Wahrheiten.

4. Das Allgemeine erzeugt sich selbst aus den Individuen, aus den Objekten. Also sind es die Individuen oder die wirklichen Objekte, welche in diesem Schlusse die notwendigen Mittelglieder bilden. Sie müssen daher in der Verwirklichung des Selbstzwecks als die notwendigen Mittel begriffen werden. Das Allgemeine als Selbstzweck kann sich nur durch die Objekte verwirklichen. Aber diese Mittel sind ihm nicht äußerlich und fremd, sie sind seine eigenen (die von ihm selbst gesetzten) Mittel. Darum müssen wir uns näher so ausdrücken: das Allgemeine als Selbstzweck kann sich nur in den Objekten, nur in den Individuen verwirklichen. So wenig hier die Mittel dem Zwecke fremd sind, so wenig ist es der Zweck gegenüber den Mitteln. Er ist ihr eigener Zweck. Also muß

auch das Individuum als Selbſtzweck gedacht werden. Die Frage heißt: was iſt der Selbſtzweck als Individuum?

§ 181.

I. Der Selbſtzweck als Leben.

Die organiſche Zweckmäßigkeit.

Wir müſſen den Selbſtzweck des Allgemeinen als den Selbſtzweck auch des Individuums ſetzen, als deſſen innern Zweck. Das Individuum erzeugt das Allgemeine; es erzeugt das Allgemeine aus ſich, alſo zunächſt ſein Allgemeines, ſeine Gattung. Nun iſt die Gattung ſelbſt die erzeugende Macht der Individuen. Das Individuum kann daher die Gattung nur erzeugen, indem es ein anderes Individuum ſeiner Art, ein ihm gleichartiges, hervorbringt. Dieſe Selbſterzeugung des Individuums nennen wir Leben und jedes Individuum lebendig, welches die Macht hat, ſich ſelbſt (ein Individuum ſeines Gleichen) hervorzubringen. Wie muß der Begriff des Lebens gedacht werden?

1. Leben iſt Selbſtproduktion des Individuums. Als Erzeugung iſt es hervorbringende Tätigkeit oder Kauſalität. Aber dieſe Kauſalität iſt weder mechaniſch noch chemiſch; die mechaniſche erzeugt nicht, ſondern determiniert nur; und die chemiſche bringt kein Individuum hervor, welches ſelbſt wieder hervorbringender Natur wäre. Dagegen die Kauſalität, deren Produkt ein lebendiges Individuum iſt, erzeugt in der Wirkung von neuem die Urſache. Die Urſache bringt ſich ſelbſt in der Wirkung hervor. Offenbar alſo iſt hier die Wirkung in der Urſache enthalten. Aber als wirkliches Individuum kann ſie nicht darin enthalten ſein, denn als ſolches ſoll ſie erſt hervorgebracht werden. Was alſo in der Urſache gegenwärtig iſt, kann nichts anderes ſein, als der erzeugende Begriff oder die Idee der Wirkung, d. h. deren Gattung. Iſt es aber der Begriff der Wirkung, der die Urſache beſtimmt und ausmacht; reſultiert alſo die Wirkung aus ſich ſelbſt (aus ihrem eigenen Begriff), ſo handelt die Urſache zweckmäßig.

Wir müssen daher das Leben als zwecktätige Kausalität begreifen.

In jeder zwecktätigen Kausalität ist die Ursache bestimmt durch die Idee der Wirkung. Das Haus wird gebaut nach dem Plane des Baumeisters; das Kunstwerk wird gebildet nach der Idee des Künstlers. Der Begriff der Wirkung geht der Wirkung selbst voraus und macht deren Ursache. Aber das Haus baut sich nicht selbst; ebensowenig bildet sich selbst das Kunstwerk. Beide werden gemacht. Denn der Zweck hat hier die Mittel seiner Verwirklichung nicht in sich, sondern außer sich. Dagegen das lebendige Individuum wird nicht gemacht, nicht zusammengesetzt, wie ein Haus oder ein Uhrwerk. Es bildet sich selbst, es gestaltet, formt, entwickelt sich aus eigenen Mitteln. Das Leben muß darum begriffen werden als Selbstzweck. Hier ist der Unterschied zwischen der Kausalität des Lebens und der Kunst, zwischen der lebendigen und technischen Zwecktätigkeit. Dort fallen Zweck und Mittel zusammen und bilden ein und dasselbe Wesen, hier sind beide so verschieden, wie der Baumeister oder der Bewohner vom Hause. Wenn das Haus sich selbst baute, so wäre es ein Organismus.

2. Was ist organische Kausalität? Das Individuum bildet sich selbst, d. h. es verwirklicht seinen Begriff, seine Gattung, seinen Zweck. Durch diesen Begriff ist es vollkommen bestimmt in allen seinen Teilen. Jeder dieser Teile ist bestimmt durch den Begriff des Ganzen. Da nun das Ganze der Inbegriff aller Teile ist, so ist jeder Teil des Individuums bestimmt durch alle übrigen. Also bestimmen diese Teile sich wechselseitig und stehen in einer durchgängigen Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Nun ist aber das Ganze selbst, die Totalität des Individuums, bestimmt durch den Begriff oder die Gattung als den Endzweck des Individuums. Also muß die Gemeinschaft der Teile begriffen werden als Zweckgemeinschaft. Jeder Teil ist dem Ganzen, d. h. dem Zweck des Ganzen untergeordnet. Was aber einem Zwecke dient, ist Mittel. Also müssen die Teile des Individuums be-

griffen werden als Mittel. Diese Mittel verhalten sich zu dem Zwecke, dem sie dienen, keineswegs äußerlich; sie sind seine eigenen Mittel, sie sind gesetzt und bedingt durch den Begriff des Ganzen. Der Lebenszweck vermittelt sich selbst. Wenn der Zweck durch fremde Mittel verwirklicht wird, so sind ihm gegenüber diese Mittel mechanisch (§ 177, Nr. 5). Wenn dagegen der Zweck sich selbst verwirklicht, so sind die Mittel, die er braucht, seine eigenen Werkzeuge: die Mittel des Selbstzwecks müssen daher im Unterschiede von den mechanischen Mitteln begriffen werden als Organe oder Glieder.

Das Individuum bildet ein Ganzes oder eine Gemeinschaft von Teilen. Da dieses Ganze Zweck ist, so bildet das Individuum eine Gemeinschaft von Mitteln. Da dieser Zweck sein eigener Zweck (Selbstzweck) ist, so bildet es eine Gemeinschaft oder ein System von Organen, d. h. einen Organismus. Es bildet diesen Organismus selbst, d. h. es organisiert sich. Leben ist Organisation, Selbstorganisation. Das Individuum hat darum Teile, weil sein Zweck Mittel fordert und setzt, um so mehr und mannigfaltigere Mittel, je umfassender der Lebenszweck ist, der das Wesen des Individuums ausmacht.

3. In dem Organismus verkörpert oder (besser gesagt) objektiviert sich die Gattung, diese bestimmte Gattung, d. h. dieser bestimmte Lebenszweck. Zugleich bildet das Individuum, indem es sich organisiert, ein geschlossenes Ganzes, das als solches sich von den anderen Objekten unterscheidet und ein Wesen für sich ausmacht. Jetzt tritt das Leben in die Beziehung nach außen, in das Verhältnis zu andern Objekten. Wird es in diesem Verhältnis bloß mechanisch determiniert, so hört es auf, seinen Zweck zu erfüllen. Wird es in diesem Verhältnis neutralisiert, so hört es ebenfalls auf, seinen Zweck zu erfüllen. Es hört auf zu sein, was es ist. Also fordert der Begriff des Lebens, daß sich der Lebenszweck auch in der Beziehung nach außen betätigt; daß er mit den Objekten außer ihm in eine Gemeinschaft eingeht, welche eine bloß mechanische oder neutrale nicht sein kann. Nun können die Objekte mit

dem Zweck keine andre Gemeinschaft haben, als daß sie ihm untergeordnet werden als Mittel. Also fordert der Begriff des Lebens, daß es seinem Zwecke die andern Objekte als Mittel unterordnet. Aber das Leben ist Selbstzweck. Der Selbstzweck braucht keine andern Mittel als die seinigen. Also fordert der Begriff des Lebens, daß es die fremden Objekte in sich aufnimmt und in seine Mittel verwandelt. Diese Verwandlung ist die Aneignung oder Assimilation. Der Begriff des Lebens fordert daher mit der Organisation zugleich die Assimilation. Wo Leben ist, da ist Selbstgestaltung der eigenen Individualität und Aneignung fremder Objekte.

4. Vermöge dieser Selbstgestaltung und Aneignung bringt das Individuum immer von neuem sich selbst hervor als den Ausdruck seiner Gattung, erfüllt es seinen Lebenszweck. Es erfüllt ihn noch nicht vollkommen. Denn es soll seine Gattung nicht bloß in sich darstellen und betätigen, sondern aus sich erzeugen; es soll denselben Lebenszweck von neuem setzen, indem es ein neues Individuum seiner Art hervorbringt. Die Individuen werden erzeugt durch die Gattung; die Gattung soll wiedererzeugt werden durch die Individuen: so fordert es der Begriff des Selbstzwecks. Das Leben erfüllt seinen Zweck, indem es sich wiedererzeugt und neue Individuen seinesgleichen hervorbringt. So vollendet es seinen Begriff: den Begriff der Selbsterzeugung. Leben erzeugt Leben. Dies geschieht im Gattungsprozeß. Neue Individuen werden hervorgebracht, die wieder neue Individuen ihresgleichen hervorbringen. Der Gattungsprozeß setzt sich fort in der endlosen Reihe der Geschlechter, d. h. in der Generation.

5. Wo Selbstzweck ist oder wo ein Zweck sich selbst verwirklicht, da ist Leben, von der niedrigsten Form bis zur höchsten. Wo Leben ist, da erfüllt und betätigt sich der Lebenszweck. Die Betätigung des Zwecks ist seine Funktion; die Mittel dieser Betätigung sind seine Organe. Die Bildung dieser Organe ist die Organisation. Die Verwandlung fremder Objekte in Lebensorgane ist die Assimilation. Die Erzeugung

neuer Individuen ist der Gattungsprozeß. Die Forterzeugung ist die Generation. In der Generation erfüllt und vollendet sich der lebendige Selbstzweck; darum ist die Zeugung die höchste Funktion des Lebens.

Zusatz 1. Der Begriff des Selbstzwecks fordert den Begriff des Lebens, wie der Begriff des Objekts (der Objekte) die Begriffe des Mechanismus und der Neutralisation forderte. So wenig diese letzteren in der speziell physikalischen Bedeutung gelten durften, wo sie nur die Körper betreffen; so wenig gilt hier die Kategorie des Lebens nur von den organischen Körpern. Sie gilt natürlich auch von diesen, aber nicht ausschließlich. Darum sind in dem von uns entwickelten Begriff auch nicht die physiologischen Unterschiede des vegetativen und animalischen Lebens ausgedrückt, sondern die Grundbedingungen und Grundfunktionen alles Lebens. Alles Leben ist Organisation, Assimilation, Generation.

In der organischen Natur sind die Selbstgestaltung (Wachstum), Selbsternährung und Fortpflanzung der lebendigen Körper die augenfälligen Beispiele dieser Lebensbegriffe.

Aber man redet mit vollem Recht auch von einem geistigen, sittlichen, politischen, religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen Leben usf. Jedes wirkliche geistige Leben erfüllt einen Zweck, von dem es selbst erfüllt und beherrscht wird. Dieser Zweck bildet sich seine Organe in den ihm gemäßen Anlagen, Interessen, Bedürfnissen usf. Diese Organe bilden in Rücksicht auf den Zweck, dessen Mittel sie sind, ebenfalls eine Gemeinschaft, in der sie sich gegenseitig bedingen und fördern. Jeder Mensch hat seinen geistigen Organismus. Was wäre auch das geistige Leben, wenn es nicht die Objekte der Welt in sich aufnähme, nicht fremde Vorstellungen sich aneignete? Alles Lernen ist ein Innewerden, ein geistiges Assimilieren. Der Geist kann nicht leben, ohne zu lernen. Und was wäre das geistige Leben, wenn es sich nicht fortpflanzte? Die menschliche Bildungsgeschichte im großen, die Erziehung im einzelnen ist eine Fortpflanzung des Geistes, der reichste und vollkommenste Ausdruck des geistigen Lebens. Auch der Geist hat seine Generationen.

Wir haben von dem Staatsmechanismus geredet (§ 173 Zusatz. § 174 Zusatz). Der Staat soll in seiner höhern Form einen sittlichen Organismus bilden. Als solcher galt er bei den Alten. Die Staatsgemeinschaft wird bestimmt durch den sittlichen Zweck des Ganzen, durch die Idee der Gerechtigkeit bei Plato. Dieser Zweck organisiert und gliedert den Staat bis in seine einzelnen Teile. Gilt der Staat als sittlicher Selbstzweck, gilt das Ganze als Idee oder Endzweck, so ist der Staat ein lebendiges Wesen, zu dem sich die Einzelnen verhalten, wie die Glieder zum Organismus. Von einem solchen Ganzen darf man

sagen, was von dem bloßen Verhältnis des Ganzen und der Teile (ohne den Zweckbegriff) nicht gelten darf: „Das Ganze ist früher als die Teile" (vgl. § 129, Nr. 2).

Zusatz 2. Der Begriff des Lebens fordert den Begriff des Selbstzwecks oder der innern Zweckmäßigkeit. Diesen Begriff der organischen Zweckmäßigkeit hat Aristoteles erkannt und in seiner ganzen Fruchtbarkeit geltend gemacht, sowohl physiologisch als psychologisch. Unter den neuen Philosophen hat Kant in seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft diesen Begriff in seiner Notwendigkeit erkannt und gewürdigt durch eine tief eindringende Analyse. Nach Aristoteles kann ohne diesen Begriff das Leben nicht erklärt werden; nach Kant ist er ein notwendiges, aber bloß subjektiv gültiges Prinzip zur Beurteilung des Lebens (§ 178, Nr. 7).

§ 182.

2. Der Widerspruch des Lebens.

Das Leben enthält ein Problem in sich, welches durch die bloßen Lebensfunktionen nicht aufgelöst wird. Die Aufgabe oder der Lebenszweck fordert die Erzeugung der Gattung. Die Lösung der Aufgabe bietet die Erzeugung immer neuer Individuen, welche selbst wieder neue Individuen ihrer Art hervorbringen: das ist der Fluß der Generationen, die endlose Reihe der Geschlechter, welche entstehen und vergehen. Wir haben die Gattung in der Form des endlosen Progresses.

Die jedesmal neue Generation hat die Aufgabe der Fortzeugung. Mit dieser Aufgabe fällt der Gattungszweck zusammen; mit diesem der Lebenszweck des Individuums. So ist immer nur eine bestimmte Generation der eigentliche Träger der Gattung. Nur in der zeugenden Generation lebt die Gattung wirklich. In demselben Maße, als eine Generation den Gattungszweck erfüllt hat, in demselben Maße hat sie ihren Lebenszweck erfüllt: sie stirbt daher ab, wie ein verbrauchtes Mittel der Gattung; sie vergeht und mit ihr die Individuen dieser Generation.

Es leuchtet demnach ein, daß in dem Zeugungsprozeß die Aufgabe weder der Gattung noch des Individuums wirklich gelöst wird. Das Individuum bringt es nur bis zur Gene-

ration. Die Gattung bringt es auch nicht weiter. In dem beſtändigen Fluſſe der Generationen, in dem unaufhörlichen Wechſel der Geſchlechter wird die Gattung nicht wahrhaft objektiv und das Individuum nicht wirklich allgemein. Das einzelne Individuum vergeht wirklich, und die Gattung, da ſie nur in dem Wechſel der Geſchlechter, in dem Entſtehen und Vergehen der Individuen erſcheint, hört nicht auf zu vergehen. So wird vermöge des bloßen Lebens der Selbſtzweck des Allgemeinen in der Tat nicht erfüllt und verwirklicht.

§ 183.

3. Der Selbſtzweck als Erkennen und Wollen.

Die ideale Zweckmäßigkeit.

1. Das Individuum ſoll die Gattung erzeugen, die es im Gattungsprozeß nicht erreichen und objektiv machen kann. So fordert es der Selbſtzweck der Gattung, wie der des Individuums. Die Gattung will als ſolche erzeugt ſein, als die erzeugende Macht der Individuen, als das wahrhaft Allgemeine. Es gibt nur eine Form, die das Allgemeine in dieſem Sinne vollkommen ausdrückt: den Begriff. Es gibt nur eine hervorbringende Tätigkeit, die imſtande iſt, den Begriff zu erzeugen: das Denken. In dem begreifenden Denken allein wird das Allgemeine wahrhaft objektiv und das Individuum wahrhaft allgemein. Hier löſt ſich die Aufgabe, die der Begriff des Lebens fordert, aber nicht löſt. Sie löſt ſich im Denken, welches die wahren Begriffe erzeugt und dadurch die Objekte erkennt, welche die Begriffe bilden. In Wahrheit iſt das Denken ſelbſt die erzeugende Tätigkeit des Allgemeinen und dieſes wird alſo, indem es gedacht wird, nicht bloß objektiv gemacht, ſondern es wird ſich objektiv, es objektiviert in Wahrheit ſich ſelbſt. In der Selbſterkenntnis erfüllt es ſeinen Selbſtzweck. Es liegt in dem Begriffe und in der Aufgabe des Selbſtzwecks, ſich objektiv zu werden. Und da der Selbſtzweck nur durch ſich verwirklicht werden kann, ſo wird er ſich objektiv, indem er ſelbſt ſich objektiv macht. Er wird

es nicht, indem er lebt, sondern indem er sich denkt und erkennt. Die Erkenntnis ist Zweck; das Denken ist Mittel. Die Erkenntnis durch das Denken gibt den Begriff eines zweckmäßigen Verhältnisses. Denn es gibt in der Tat zur Erkenntnis kein Mittel, das zweckmäßiger wäre, als das Denken. Was erkannt werden soll, ist das Allgemeine. Wodurch es erkannt wird, ist das Denken, seine eigene Tätigkeit. Hier fallen Zweck und Mittel vollkommen zusammen. Wir haben also den höchsten Begriff der *inneren* Zweckmäßigkeit. Und da es der allgemeine Selbstzweck oder die Idee ist, die sich in der Erkenntnis erfüllt, so bezeichnen wir diese Zweckmäßigkeit als die *ideale*, um sie dadurch von der bloß organischen zu unterscheiden.

2. Hier erscheinen die Begriffe „Erzeugen, Sterben, Erkennen" in einem Zusammenhange und in einer Verwandtschaft, der nicht zum erstenmal an dieser Stelle entdeckt wird. Über diesen Zusammenhang hat der platonische Sokrates so tiefsinnig geredet. Er nannte das Erkennen ein Erzeugen und begriff den Erkenntnistrieb als den höchsten Zeugungstrieb, der die Philosophie hervorbringt. Dieser Zeugungstrieb, den nur das Denken befriedigt, ist der philosophische Eros (das platonische Gastmahl). Das erzeugende Denken ist unsere wahrhaft allgemeine Tätigkeit, unsere wirkliche Gattung, die in uns entbunden und frei wird in demselben Maße, als wir selbst frei werden von den individuellen und sinnlichen Lebenszwecken. Denkend leben oder dem Zwecke der Wahrheit allein leben, heißt den sinnlichen und bloß individuellen Zwecken nicht mehr leben. Das Aufhören dieses Lebens nannte Sokrates Sterben. Und in diesem Sinne sagte er in den letzten Gesprächen vor seinem Tode, daß er schon lange gestorben sei, daß sein Leben in der Philosophie und für dieselbe so viel war als Nichtleben für die Zwecke des bloßen Lebens (Phädon).

3. Der Begriff der Erkenntnis ist durch den Begriff des Selbstzwecks notwendig gefordert: er schließt diesen Begriff

und gibt ihm die letzte (durch die Erkenntnis des Selbstzwecks geforderte) Bestimmung. Die Funktion des Zwecks ist die Zwecktätigkeit oder das zwecktätige Wirken. Ist der Zweck erkannt, so ist seine Funktion erleuchtet von der Erkenntnis, so ist das zwecktätige Wirken selbst bestimmt (nicht bloß durch den Zweck, sondern) durch den erkannten Zweck, so ist diese Zwecktätigkeit nicht bloß Wirken, sondern Wollen. Und der Begriff des Selbstzwecks fordert, wie den Begriff der Erkenntnis, so den des Willens. In diesem Begriff wird ausdrücklich gesetzt und erklärt, was wir in dem Begriffe des Zwecks fortwährend denken mußten, und was in der Tat dieser Begriff ist. Der Zweck will erfüllt sein. Der Selbstzweck will sich hervorbringen, er will sich objektiv werden, er will sich erkennen usf. Wo Zwecktätigkeit ist, da will sich etwas verwirklichen, da ist ein subjektives Streben gesetzt, das schon den Willen ausdrückt und ankündigt. Wille ist Zwecktätigkeit im Licht der Erkenntnis.

Der Selbstzweck kann sich nur verwirklichen, indem er seinen Zweck (sich selbst) erkennt und will. In der Erkenntnis ist dieser Zweck sein Objekt; im Willen ist er seine Aufgabe. Nun aber ist die Erkenntnis selbst Aufgabe, sie ist auch Zweck; ihre Verwirklichung geschieht ebenfalls durch ein zwecktätiges Handeln. Also kann es die Erkenntnis nicht sein, welche den Willen macht; sie kann ihn nur erleuchten. Ohne den Willen zur Erkenntnis gibt es keine Erkenntnis. Wenn aber die Erkenntnis den Willen voraussetzt und doch erst von sich aus erleuchtet, so muß es der Wille sein, der sich selbst dieses Licht anzündet, der die Erkenntnis erzeugt und eben dadurch sich und seinen Zweck vollendet. Das Allgemeine will für sich werden; es will objektiv gesetzt sein, und da es selbst den erzeugenden Grund der Objekte bildet, so kann es aus diesen nur hervorgehen, um sein eigenes Objekt zu sein, um sich selbst zu erfassen, zu erkennen. Eben darum müssen wir das Allgemeine als Selbstzweck begreifen und diesen als den Willen, der sich entwickelt.

Zusatz. Es kann auf den ersten Blick befremdlich scheinen, daß Erkennen und Wollen hier als logisch-metaphysische Begriffe, als Kategorien auftreten. Die Erkenntnis braucht Kategorien, aber ist sie selbst eine Kategorie? Und es möchte noch sein, daß die Erkenntnis in der Logik vorkommt. Aber was hat der Wille mit der Logik zu schaffen? Er gehört in die Psychologie und Moral, nicht in die Logik und Metaphysik. Die Kategorien, wie es scheint, verirren sich bald in die Physik und Physiologie mit Begriffen, wie Mechanismus und Organismus, bald in die Psychologie und Ethik mit Begriffen, wie Erkennen und Wollen. Einwände dieser Art sind oft gemacht worden. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Objekt gedacht werden muß, daß der Begriff der Objekte den des Mechanismus fordert. Wir haben gezeigt, daß der Begriff als Zweck gedacht werden muß, als Selbstzweck; daß der Begriff des Selbstzwecks die Begriffe des Lebens, Erkennens, Wollens fordert. In diesem Beweise liegt schon die Rechtfertigung der Sache. In der Tat sind Erkennen und Wollen Kategorien. Wenn man die Probe der Kategorien darauf macht, daß sie nicht bloß für gewisse Objekte, sondern für alle gelten, daß sie die allgemeine Natur der Dinge ausdrücken sollen, so ist nicht schwer zu sehen, in welchem tiefen Sinne Erkennen und Wollen diese Probe bestehen. Sie gehören nicht bloß zu den sogenannten Vermögen des menschlichen Geistes, sondern in Wahrheit zu den Bedingungen der Welt. Wenn die Welt als Objekt begriffen wird, so muß sie auch als Erkenntnis begriffen werden, denn Objekt ohne Erkenntnis ist nichts. Wenn die Welt als Zweck begriffen wird, so muß sie auch als Wille begriffen werden, denn Zweck ohne Willen ist nichts. Es ist nicht zum erstenmal, daß Erkenntnis und Wille als Prinzipien der Welt gelten. Es ist nicht zum erstenmal, daß man gesagt hat: „die Welt *will erkannt* werden". Da hat man beides in Einem: Wille und Erkenntnis als gegründet in der Natur der Dinge oder vielmehr die Natur der Dinge als gegründet in Wille und Erkenntnis. Kant begreift die Erkenntnis nicht aus den Bedingungen der Welt, sondern die Welt aus den Bedingungen der Erkenntnis; die Natur muß so sein, wie die Möglichkeit der Erkenntnis der Natur fordert. Die Bedingungen der Erkenntnis sind die Bedingungen auch der Erkenntnisobjekte. Aus diesen Bedingungen löst Kant die Grundsätze oder Prinzipien, welche „die Metaphysik der Erscheinungen" ausmachen. So ist bei ihm die Erkenntnis in der Tat ein Begriff zur Erkenntnis der Welt, also eine Kategorie in unserem Sinn. „Die Welt als Wille" ist Schopenhauers stehende Formel. Bei ihm ist der Wille ein metaphysisches Prinzip, das einzige metaphysische Prinzip.

Wären Erkenntnis und Wille nur eine kleine menschliche Provinz in der Welt, so wären sie nicht Kategorien, und ihr Begriff gehörte

nicht in die Metaphysik, sondern in die anthropologischen Wissenschaften. Da sie aber Weltprinzipien sind, Universalbegriffe, ohne welche der Begriff der Objekte oder der Welt nicht ausgedacht oder vollendet werden kann, so gelten sie notwendig für Kategorien. Und da sie in der Tat den Weltbegriff vollenden, so gelten sie notwendig für die höchsten. Wir haben es hier nicht mit den anthropologischen Funktionen des Erkennens und Wollens zu tun und lassen deshalb geflissentlich alle Bestimmungen beiseite, die in der Psychologie und Moral ausgemacht werden. Man hat die Erkenntnis auch „die Wahrheit oder die theoretische Idee" und den Willen „das Gute oder die praktische Idee" genannt. Ohne diese Ausdrücke zu verwerfen, habe ich sie vermieden, um nicht den Schein einer Vermischung metaphysischer Begriffe mit anthropologischen entstehen zu lassen, den Schein, als ob hier die Metaphysik in den Unterschied der theoretischen und praktischen Philosophie einginge. Sonst habe ich nichts dagegen, daß man den erkannten Endzweck die Wahrheit und den gewollten Endzweck das Gute nennt.

§ 184.

Der Selbstzweck als Entwicklung.

Der Schluß des Systems.

1. In dem Begriff des Willens und der Erkenntnis hat sich der Begriff des Selbstzwecks erfüllt und vollendet. Es könnte scheinen, daß der Selbstzweck damit aufhört, Zweck zu sein. Was kann anderes gewollt werden, als der Zweck? Was kann noch gewollt werden, wenn der Zweck erfüllt ist; wenn der Zweck erfüllt ist, der nicht mehr Mittel werden kann für einen andern Zweck: der in sich selbst ruhende Endzweck? Der Begriff der Erfüllung ist durch den Begriff des Selbstzwecks gefordert; die Möglichkeit, Mittel für einen andern Zweck zu sein, ist durch den Begriff des Endzwecks ausgeschlossen. Wenn es nun die Erfüllung ist, welche den Zweck aufhebt, so hört der erfüllte Selbstzweck auf, Zweck zu sein, ohne daß er (wie der erfüllte äußere Zweck) anfängt Mittel zu werden. Es liegt also, wie es scheint, in dem Begriffe des Selbstzwecks eine Forderung, mit deren Erfüllung derselbe Begriff streitet, der die Forderung stellt. Hier entdecken wir in dem Begriffe des Selbstzwecks einen Widerspruch, den wir nicht mehr durch einen höheren Begriff, sondern nur

aus demselben Begriffe auflösen können, der, wie es scheint, den Widerspruch enthält: aus dem Begriffe des Selbstzwecks.

2. Wir haben den Selbstzweck begriffen als das Allgemeine, das sich spezifiziert, darum notwendig vereinzelt, in die Welt der Individuen und Objekte eingeht, diese Welt durchdringt und aus den Individuen selbst wieder hervorgeht oder sich wiedererzeugt, um sich objektiv zu machen oder *für sich* zu sein als Erkenntnis und Wille. In diesem Prozeß verwirklicht sich der Selbstzweck. Er verwirklicht sich *nur* in diesem Prozeß, in diesem ganzen Prozeß, nicht bloß in einem Momente desselben oder in einer seiner Bildungsformen. Der wirkliche Begriff des Selbstzwecks ist daher gleich diesem ganzen Prozeß. Er bildet einen Schluß, dessen Mittelglied die Individuen, der Inbegriff aller Objekte, die Welt oder das Universum ausmacht. Das Mittelglied in der Verwirklichung des Zwecks ist dessen Mittel. Also müssen wir die Welt als das Mittel begreifen in der Verwirklichung des Selbstzwecks. Alle Mittel aber in der Verwirklichung des Selbstzwecks sind dessen *eigene* Mittel. Das Verhältnis von Mittel und Zweck kann hier nur begriffen werden als das der inneren Zweckmäßigkeit. Der Zweck ist hier den Mitteln nicht äußerlich; er ist deren eigner Zweck. Was aber seinen Zweck in sich hat, ist Selbstzweck. Also müssen wir in der Verwirklichung des Selbstzwecks die Welt als Mittel, aber nicht bloß als äußeres Mittel, nicht als Material, sondern als erzeugendes Mittel, d. h. ebenfalls als Selbstzweck begreifen. Wir haben also die Verwirklichung des Selbstzwecks als einen Prozeß zu denken, in welchem er selbst jedes seiner Mittelglieder erfüllt, ganz erfüllt; in welchem er selbst jede Bildungsform setzt als eine notwendige Bedingung seiner Vollendung. Wir müssen daher diesen Prozeß begreifen als eine *fortschreitende* Vollendung, in der jedes Mittelglied eine notwendige Stufe bildet, auf der es um seiner selbst willen existiert; in welcher alle aus demselben Grunde hervorgehen, dasselbe Ziel erstreben und wollen, dasselbe Wesen ausdrücken in fortschrei-

tenden Formen, d. h. in verschiedenen Stufen. Dieser Prozeß kann demnach nur als Entwicklung gedacht werden. (§ 69, Nr. 1.)

3. Der Begriff der Entwicklung fordert den Begriff des Selbstzwecks, wie wir in dem letzten Abschnitt unserer Propädeutik dargetan haben (§ 70, Nr. 2). Der Begriff des Selbstzwecks fordert den Begriff der Entwicklung, wie sich jetzt am Schlusse unseres Systems zeigt. Die Entwicklung kann nicht ohne Selbstzweck, der Selbstzweck kann nicht ohne Entwicklung gedacht werden. Er ist die Entwicklung selbst. Dieser Begriff löst jenen letzten Widerspruch, der in Wahrheit nur ein scheinbarer war. Denn er kann nur gelten, solange man den Begriff der Entwicklung nicht versteht. Nur solange kann es scheinen, als ob das Ziel der Entwicklung die Entwicklung selbst überflüssig mache: als ob die Entwicklung wie eine Leiter sei, die man umwirft, wenn man oben ist, oder wie eine Eisenbahnfahrt, bei der man an der letzten Station aussteigt. Der Selbstzweck ist seine Entwicklung. Auf die Frage: was ist das Ziel der Entwicklung? gibt es hier nur eine Antwort: die Entwicklung selbst, nichts anderes! Um es in einem Vergleiche zu sagen: die Entwicklung ist nicht, wie die Leiter oder die Eisenbahnfahrt; sie ist wie ein wertvolles und reiches Menschenleben, das nicht seinem letzten Momente gleichkommt, sondern seiner ganzen Entfaltung vom ersten Moment bis zum letzten. Dieses Leben in seinem ganzen Umfange ist der Mensch.

4. Der Begriff des Selbstzwecks ist der Begriff der Entwicklung. Wir haben den Begriff des Selbstzwecks erreicht, indem wir die Begriffe, d. h. das Denken entwickelt haben. Die früheren Kategorien fallen nicht ab, indem wir die letzte denken. Sie sind in dieser alle enthalten. Sie sind alle notwendig, um den Begriff der Entwicklung zu erfüllen und vollständig zu machen. Wollen wir unsere Untersuchungen in ihr Resultat zusammenfassen, in ihrer Summe ausdrücken, die sich keineswegs auf den letzten Posten beschränkt, so ist es nichts

anderes als der Begriff der Entwicklung, den wir entwickelt und in seiner ganzen Vollständigkeit gedacht haben. Dies allein war unsere Aufgabe; die Lösung dieser Aufgabe war das durchgängige Thema unseres Systems. Wir wollen, wie es das Schlußwort unserer Propädeutik erklärt hat, in dieser Logik das System und Organon der Entwicklung gegeben haben: das System ihres Begriffs und das Organon, um sie in der Natur der Dinge zu erkennen.

J W

M 15 –

KKár

11/oct

BC 73
F5
1907
220130
Bracher